شرح لهوالع اصفهانی

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة
الشريفه لسنة ثمان
وخمسين ومائة
فاكف

هذه النسخة الجليلة من وقف مولانا صاحب الخيرات
حضرت اغا دار السعادة الحاج بشير وفقه للخير الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير اليه تعالى
محمد امين المفتش بأوقاف الحرمين المحترمين
غفر له

Süleymaniye Kütüphanesi

Kısmı	Hacı Beşir Ağa
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	401

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل على وجوده ارضه وسماؤه
وشهد بوحدانيته رصف العالم ونباؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه
القدير الذي لا ينتهي قدرته عند المراد اعادته وابداؤه متن

بسم الله الرحمن الرحيم قال

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه اقول ضمت
هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت
جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية
والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة
براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها
يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه
هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد
والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه
متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود
ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر التاسع
بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الباقي ما ردف الاول بالثاني ثم اردفهما
بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين
من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده
الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال الله تعالى اني الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد بوحدانيته رصف
العالم ونباؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله والرصف بالسكون المصدر تقول رصفت
الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم
لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا تتناهى عددها واحصاؤها
فان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات
قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول
فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه تعالى قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى وانه

بدأها متعلقة بكل الممكنات وتخصص بعض الممكنات بالحدوث في بعض
الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا يتناهى قدرته عند المراد فله اعادة المراد
كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر
المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي هو سنن قضائه السابق
قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في
الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها مترتبة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد والسنن الطريق يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته
التي هي على كل شيء ولا يتناهى عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم
اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام
عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الآلاء التي هي شاملة لكل
المخلوقات قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى و
ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهمية انظار العقل
التي هي ملاحظاته البصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة
انما تنزر بالحد والرسم والباري تعالى لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا
نوعي ولا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته ليس له
حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه ينفصل بذاته عما عداه فليس له لازم
بين يوصل تصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك
تاهت انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه
التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري اما يستفاد من الاستدلال
بالموثر على الاثر او بالاثر على الموثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول
الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه والثاني وان لا يعد اليقين
يتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وارتجت اي انقلقت طرق

وارتجت دون ادراكه طرق الفكر واغاؤه احمده لا يحصى ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه
واصلي على رسوله الذي رفع الهدى جدوه وغناؤه وقمع الضلالة بأسه وخناؤه صلى الله عليه وعلى
آله ما اضاء البدر المنير ضياؤه اما بعد

الفكر واغاؤه اي جهاته اعلم ان الفكر كما سياتي هو حركة النفس في المعقولات
متدئة من المطلوب منتهية اليه فشبه الحركة الانيه المستدعية لمسافة تقع
الحركة فيها وسمي تلك المسافة الطريق ولما ابتدا منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة
وسمي كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة
الانيه والمطلوب الذي ابتدات الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماهما
باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله
تعالى هو المتصف بصفات الجمال مولى النعم اخذ في حمده فقال احمده ولا يحصي
ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين عليه حيث قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وقال واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل
بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة
والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل سعادة دينية
او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه و
سلم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تعالى بان نصلي
عليه حيث قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية اخذ في
الصلوة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغ مشارق
الارض ومغاربها من الغناء بالفتح النفع مصدر غنى بالكسر يعني بالفتح وقمع
اي قهر بأسه اي شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت
النار ضوءا وضياء واضاءت مثله وقد يجي متعديا تقول اضاءته النار واضاءها
متعديا فاعله ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول صلى
الله عليه وسلم والبدر المنير مفعول قال وهذا فان اعظم العلوم موضوعا
واقومها اصولا وفروعا اقول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول
الدين لكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع
وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده الكلية لكونه تعالى عالما مختارا وفروعه
اي المسائل التي تفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة

المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المحقين للرسالة والهدى
والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء
يوم العدل والقضاء مبني قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها اما

حجة ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله
وفروعه اقوم ومحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم
اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها
محجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل
باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار واستيراد
اللاهوت صفات الذات والناسوت هو الذات واستار الجبروت صفات
الافعال فان صفات الذات وراء صفات الافعال قوله المطلع وصف ثان
للعلم على مشاهدات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات
المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة و
الملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت
والامر واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله تعالى فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم بين المصطفين للرسالة
والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليها والردى الهلاك
مصدر ردي بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي
الكاشف عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم
العدل والقضاء قوله مبني قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان
قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما موقوف
على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موحي اليهم وهذه الامور انما تعلم
من الكلام فيكون مبني قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين وراسها فان معالم
الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها واما كان العلم الموصوف
بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها
حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى و
ذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات
من حيث انها توصل الى التيقن فيما يجب الايمان به لا تعالى لا يجوز ان يكون
ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في

وكل العلم بين بنفسه او مبين في علم اخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه
نظري وغير مبين في علم اخر لان سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما
اثبات الصانع لا يقال قيل ان دائر مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم
لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب
عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات
اي الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم
في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون
في هذا العلم بل في علم اخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات
غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التي
عن الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم اخر واما اذا كان البحث
عن الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في دلك العلم فانه ح يكون من مسائل
العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع اما بين في علم اخر ليس على اطلاقه
بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم اخر اما بين وجوده
في العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما
ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية
فلانه يقيني وسائرها ظني واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه يستند
الى الوحي المفيد حق اليقين والتائيد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه
عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي
يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه
اقوى حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واما انه احلى محجة وسبيلا فلانه
سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الارض قال هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول اقول
اي معنى هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء اي يشتمل
على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية تعالى حاني نخب
اصحابه اي خيارهم في تنقيح اصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة

وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب اما المقدمة
ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول متن

فمنقحة والفصول المحررة فمخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله مهذبة
منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة عن القواعد وقوانينه ملخصة اي مبينة
مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اي
التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه
والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اي اوضحته والشعوب جمع الشعب بفتح
الشين وهو ما تشعب اي تفرق من قبائل العرب والجنوب جمع الجنب
متدانيه الجنوب اي متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تعالى مسومين اي
معلمين وقوله تعالى حجارة من طين مسومة اي عليها امثال الخواتيم مقومة
اي مستقيمة يقال قومت الشيء فهو قويم اي مستقيم واراد بالمبادي المطالع
مباحث النظر ومبادئه والممكنات واراد بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات
والنبوة والامامة وهو ظاهر قال وبعد فمقصود الكتاب اقول
لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة
وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر
فبهذا رتب المص الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر
الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة
وما يتعلق بها قال اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث
الالهية ومباحث الكتب الثلثة يتوقف على مباحث تتعلق بالنظر ولهذا جعل
المص مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة
متصورة او مصدقة بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث
التصور والتصديق مبادي للنظر وكل الامور المرتبة ان كانت موصلة الى
تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت
حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكر في المقدمة وذكر في المقدمة
اربعة فصول الاول في المبادي الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج
الرابع في احكام النظر قال الفصل الاول في المبادي اقول اعلم ان
تعقل الشيء ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم

ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشي عند
المدرك شاهدا ما به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس ادراك الشي مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية
مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا
بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها
الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من
يخص الادراك بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك
بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما
ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوي وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس
واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص
من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق
اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج
اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وهو الشعاء الى تصور فقط
وتصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيد ك
ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض
والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها
انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق واراد بالتصور
الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك
الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم
والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشي حال كونه منفردا عن الحكم عليه
بنفي شي عنه او اثباته له وتعقل الشي مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الاول
تصورا والثاني تصديقا واما حصر التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع
الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المتعقلات
لا المحسوسات والمخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة
في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وسمي احدهما بالتصور

والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما
بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور
الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من
الشي وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما
بيان لقوله وحده والمراد به ان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم و
الحكم ايقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات و
للانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شي لشي على وجه هو هو كثبوت
عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شي مع شي على وجه الاتصاف
كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت ما يتبين شي عن شي على
وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد
فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فيقال
هذا تعقل شي لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شي يلحقه الحكم يسمى تصديقا
وثلثهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل
ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق
لان تصور كل من الطرفين تعقل شي وحده اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا
عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه
مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اي
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على
نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما
بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود و
العدم ومثال البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال
التصور الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث
العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان

تقال التصديق البدهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة
بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبدهي بهذا المعنى يتناول
المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى
محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن ويسمى
قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق
البدهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء
ويسمى الاول ضروريا فالبدهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا
وبالتفسير الذي ذكرناه لا مرادف له ويمكن ان يراد بالتصديق البدهي في هذا
التقسيم ما هو مرادف للضروري والا لم يفهم التصديق في البدهي في هذا التقسيم
والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل
التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات وذكر في مثال التصديق
البدهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان نبهنا على ان الحكم في
التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم عبارة عن تعقل الشيء مع
الحكم باحد ما نبهنا على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء
مع الحكم واما قولنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بدهي والبعض من
كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها
ضرورية او مكتسبة وكل منهما محال اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية لما فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم
باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر فلانه
لو كان التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه
لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منها واللازم
تحصلنا فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل عليها بان الملازمة ان
النظري اما مكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم
الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منها الى ما يتوقف عليه واما في

موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل وكل من الدور والتسلسل مستلزم امتناع
تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف
تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان
المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه
امتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات
يتوقف ح على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في
العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال فتحصلنا
على شيء من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه
ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته فحاصله ان الكل كسبي ولزوم الدور او التسلسل
ح ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما
لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض
ان تصوره بالحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول اما يلزم
الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقته
معرفة وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور
شيء اخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما فحاصله ان الكل ضروري
اذ كل شيء يتوجه العقل متصور بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم
من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون البعض بوجه ما
والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه
وعن الثاني انا نختار ح ان الكل ضروري والجواب انا نعني بكل التصورات
كل واحد مما صدق عليه التصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه
يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من
بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل
ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور
بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا
ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه

على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم مكتسبا لانه ح يكون كل قضية تذكر في
بطلان هذا القسم مكتسبة فيحتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج
واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان
كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم
انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قيل لا نم انه اذا لم يكن معلومة
يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه
يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وممنوع ثم واجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان
كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع
في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن
المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر وممكن دفع الاعتراض
بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة
غير بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل مكتسبا كونه مكتسبا في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها
تكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس
الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان التسلسل في هذه الصورة
محال قولكم يلزم احاطة الذهن بالا يتناهى وهو محال قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة
الذهن بالا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع وان اردتم به
احاطة الذهن بالا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان
المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات
لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نعين امتناع احاطة الذهن
بالا يتناهى بطريق اخر وهو ان اللاحق يتوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بالا يتناهى يتوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية
لها وهو محال لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نجيب بانه ح يتوقف العيان

على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما تحصلنا
على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم منتف فانه يحصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر والنظر ترتيب امور معلومة اقول لما ذكر ان البديهي
هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على
معان منها حركة النفس بالقوة التي التها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط
من الدماغ اي حركة كانت فانه اذا كانت في المعقولات سمي تعقلا واذا كانت
في المحسوسات سمي تخيلا وتلك القوة واحدة لكن سمي بالاعتبار الاول مفكرة
وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف
كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة
في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس بملاحظة الامور عند
الاستعراض بالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولملازمتهما اطلق اسم احدهما
على الاخر فاستعمال المتراوفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص
مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب متعرضة للمعاني الحاضرة
عندها طالبة مبادية الموصلة اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب
والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة
عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على
الاخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد
يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه
ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه
الخاص لازم بين له رسمه المصنف به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء الكثيرة نسبة الى البعض بالتقدم
والتاخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان التاليف لم يعتبر فيه هذه
النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله معلومة اي متصورة او مصدق
بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل

لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون
التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع
المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع
ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف
على المعرَف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات على المعرَف
باعتبار العلل فيكون التعريف للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور
له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكو
ن التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات الامور الخارجة
عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون
التعريف رسميا وقوله تركيب امور معلومة خاصة ماخوذة من العلة المادية و
الصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان
بالالتزام وقوله على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة
من العلة الغائية وبكل الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت
معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا و
الاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم
ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم
المصنف القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع لتناسب
الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره و
لا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد
ولا يكون الواحد موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول
الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على
التصديق طبعا اذ كل تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور الثالث
منهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الامور الثلثة ولا يكون هذه
التصورات موثرة في التصديق قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وكرفه ثلثة مباحث الاول في شرائط

اعتبار م

المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به المبحث
الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد
بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي
ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولهما هذا التعريف لكن على
هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه
يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته يستلزم معرفة الحد ومعرفة
الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس
لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام
على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما
يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف بالمفرد
فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة
البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة الخاصة والحق ان التعريف
بالمفرد لا يصح لان الشيء المط تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما
والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المط وذلك التصور
غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فمفرد
ما يوقع للتصور المط مولف فمعرف الشيء قول يفيد تصوره تصور الشيء
مخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف للتسلسل واللازم بط بان الملازمة
انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف وتسلسل و
ايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف
لكنه اخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف
به واجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث
هو معرف ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق واما عرفا
مطلق المعرف يلزم معرفته من حيث هو معرف واضافته الى المعرف
ايضا معلومة عند معرفة المضافين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج
الى معرف اخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف

قوله والرسوم وايضا هذا التعريف
متناول الدليل الا ان يخص المعرفة
بالتصور لكن المص استعملها
سابقا بمعنى العلم ش

ذي

الى لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف
المعرف الى معرف لانه جزء والا فقال فيه اضافة الشيء الى

بالجزئين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون
المجموع منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور
الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرفية المعرف
من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف و
قد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر
العقل على هذا الوجه وانما ينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا
الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء
وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته
مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو
معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف يجب ان يكون العلم به سابقا على
العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب
واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح
تعريف الشيء بما يساويه في الاجلاء والخفاء اي يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم
علم المعرف واذا جهل جهل كما اذا قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساو
للزوج في الاخفاء والاجلاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون
ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف
نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي الانتقال نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره
كقولك الانسان حيوان بشر فالاول مثال للعرض والثاني مثال للجوهر ولا يصح
تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف او لم يتوقف
واذا توقف عليه اما مرتبة واحدة وهو الدور الظاهر واما باكثر من مرتبة واحدة
وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف السهى بانه
كوكب نهاري لم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الافق واما اذا
توقف عليه باكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول لم تعريف
الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين لم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل
احدهما على الاخر لم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف

على المعرف فكما قال الفارابي كون شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار لكن لم
يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم في التعريف لشهرته
وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان
كل ما هو شرط للعام ومعانداته هو شرط للخاص ومعانداته من غير عكس و
لا شك ان ما قل شرطه ومعانداته اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر و
اظهر عند العقل فيجب تقدمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص
قيل انما يجب تقدم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس و
هو يدل على شيء مبهم غير محتمل بعينه ويحتمله الاخص الذي هو الفصل
فاذا لم يتقدم الجنس يحتمل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما شاملا
على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام فتقدم الاعرف اولى وليس
بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل
القريبين وهذا المعنى يحقق تقدم الجنس على الفصل او اخر فان تقدم
الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان
تقدم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل و
الاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره متاخرة عنهما متوقفة عليهما
فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالي الوضعي
ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم
يفيد ان تقدم الجنس على الفصل ليس بجزء صوري للجنس والفصل
ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام
مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقدم الجنس على الفصل لانا نقول ان
الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له فكل ما لا يكون جزءا
لحقيقة المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون
جزءا للمحدود وتقدم الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود واطلاق الجزء
الصوري على تقدم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب
تقدم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا لجواز ان يكون شرطا كما ان

وجوب تقدم الجنس على الفصل كونه باعتبار الاستلزام ووجوب تقدم الفصل
على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان يكون تقدم الجنس على الفصل لاول
الاعتبارين وتقدم الفصل على الجنس لثانيهما جزاصوريا للماهية المقومة
بهما والحق ان العام ينبغي ان يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام
جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد
التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى
يتصور التميز وينبغي ان يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة التي لا
يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم قوم وتقابلها المعتادة المشهورة
عن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة
بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح
الى قول شارح وينبغي ان يجتنب في التعريف عن التكرار من غير ضرورة او
حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من
الاحاد والمجتمعة من الاحاد ونفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان
حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يوخذ في حده الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد ذكر الجسم الذي هو بعض اجزاء
حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي لو لم يقع لم يبق التعريف
صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين مما
يلزمان تكونهما معا في العقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور لواحد
منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر وكذا لا يعقل كل واحد منهما الا عند تعقل
الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونهما
متضايفين معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد ليحصلا تعريفه منهما
فيجب ان يقع تكرار في السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود
منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من
نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه فالحيوان هو الذات
الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو من نوعه هو ذات

التعريفات امر

ليتحصلا م

الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة و
التولد من نطفته سبب لها فانها ومن حيث تتولد من نطفته تكرار ضروري
للسبب فذكر السبب للحيوان الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض
الابوة وتكراره ليختص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن
من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على
الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا
واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا تولد من
نطفته شخص من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل اما يكون
من حيث هو يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكراره
بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار
الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من
المنطقيين تعريف المركب من الذاتي والعرض الذاتي له من هذا القبيل
كما في قولهم الانف الافطس هو انف ذو تقعير لا يكون فلك التقعير الا
في الانف فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة
فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال في تعريف
الانف الافطس هو شيء ذو تقعير يختص بالانف فيكون التعريف
صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السوال عن الانف الافطس فاحتاج
المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسوال فاذا لم يكرر
لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسئول عنه فيهما ان
كانا هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان هو
المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة والا اختل التعريف
واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم
يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن
التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات
والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل

ايضا في محل الضرورة

سواله عن المجموع فيجب ان يكرر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتي
وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السوال عن العرض الذاتي وحده
لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتياج المجيب الى التكرار ليكون جوابه
مطابقا للسوال ١٠ - الثاني في اقسام المعرف اما - المبحث الثاني
في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في
الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف
وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق
عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان
مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل
باطل اما الاول والثاني فظ لان المعرف يجب ان يكون تصوره مستلزما لتصور
المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا
لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى و
الاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف
من غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما
عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور
الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت فنقول المعرف
على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر
في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساو له في الصدق لا يخ من
ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون
المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف
وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف
جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم
الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون
المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة
في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل و

الخارج ان كان المميز داخلا اي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا
كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا
فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل الجنس البعيد فهو الرسم الناقص ايضا
كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف الانسان
وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس قريبا كان او
بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد على ما قرر
لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما
الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان تكون متعددة والـ
واعترض عليه اولا اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول ان تعريف
الشيء مح لان تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب
منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما مح اما
جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع الاجزاء
تعريف الشيء بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف
الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه لكان
جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا بغيره وكل الجزء الذي فرض انه
معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما فلا يكون ذلك الجزء
معرفا له هذا خلف فثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه
وذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فلزم تعريف الشيء بنفسه
وهو مح او ما هو خارج عنه فلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج
مح لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي
لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه
عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه

فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك
محال فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه ح يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج
اياه وتعريف الخارج اياه متوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه
بالشيء تتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير
المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا
فيه والا يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن
الداخل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا
يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب
دخول جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه
فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل و
الخارج الثاني ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله
لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه
الطلب نحو ما لا شعور به قال — واجيب عن الاول اقول اجيب عن الاعتراض
الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان
جميع الاجزاء فلانه ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
تعريفا بنفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها
مقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع
الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان ببعض الاجزاء
فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لانه فان
معرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه قلنا لانه فان معرفة
الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء
باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية
معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لانه ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة
تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء

معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء لمعرفة
واما التعريف بالخارج فلانه ان بط قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف
اختصاصه به قلنا لانه قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح
لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فلا يفيد معرفته قلنا لانه انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه
به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولا يعلم اختصاصه به فلا
يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد معرفته فان افادة الوصف الخارجي
لمعرفة الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصور الموصوف بعينه وذلك اما يتوقف على اختصاص الوصف
الخارجي بالموصوف وشموله له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان
مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره
تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف
وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص
والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة
اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف المختص
الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان
التعريف بالخارج متوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف
لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص تتوقف
على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية
قلنا العلم بالاختصاص متوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى
العلم بما عداه بما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال
المصنف وهذا الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع
الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء مقدما

بالطبع ويكون ح جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع
تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف بشيء من اجزائه
لجواز استغنائها فمنقال لو كانت الاجزاء ماهية ماهي الصورى معلومة
كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع
الاجزاء هي الصورى لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم
واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن
تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف
بالخارج تعريف الموصوف موقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وهو له
في نفس الامر لا على العلم بها فمنقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره
فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب
ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد
استحضار الاجزاء بمجموعه بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود
وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء تعتبر في الذهن
على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود
واحد وهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان
يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا
يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل
التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء
معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع
تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان تصورات الاجزاء
عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة
عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء وجوداتها في الذهن
ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني

وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة
متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الاجزاء اما بالذات
واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان
الوجودات المتعلقة المتغايرة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
تصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء
تعريف الشيء بنفسه فان قيل لا نسلم اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على
حدة في الذهن فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود
مغاير لوجود الاخر في الذهن فامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة وامتنع
ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف ان يكون
مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون
مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد
في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود واحد
فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان لكل من الجنس والفصل وجودا
مغايرا لوجود الاخر في الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة بهذا
الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية
في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار
ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الوجود الجنس والفصل
وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل
احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد
يصدق احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد
لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء
بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية الجنس في الذهن
تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل
وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية والتصورات
متغايرة وان كان الوجود في الذهن واحدا المجموع تصور الجنس والفصل

غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع
فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون مفرداته متصورة
ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضار مجموعه
بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد
فلا يفيد لانه لو كان متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف و
ان لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو
الشيء المتصور به بعض اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلق تصوره معلوم
من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه
المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به اقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف
ويعرف به من الحقائق والحقائق اما ان تكون بسيطة اي لا تكون لها جزء
ما ان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي تكون لها جزء ما ان يلتئم من شيئين فصاعدا
وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام
فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يتحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من
الحد التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة
عدم كونه جزء لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا موجود لغيره فلا يحد ولا يحد به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي
لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزء ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزء لغيره كالانسان
فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه جنسا لغيره
نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزء ويحد
الغير به ضرورة كونه جزء له كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس
ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان
حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة
واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غير
بديهي يرسم وكل ما لوازمه بينة لكن غير بديهي التصور يرسم ولكل الشيء لها

قال الفصل الثالث اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في انواع الحجج الثاني
في القياس واصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في انواع الحجج وهي
جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان وقد حد
الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم اللازم و
العلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم
ما يعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير وسط او غير
بين اي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول
العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة
الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسب الواقعة بين المحكوم
عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم
من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات
السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول
فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على ثلثة انواع وهو
الحصر ان الدليل اما اقتراني يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما
لما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما
ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل
عليه كليين يجب تساويهما في الصدق فيلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت
هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان
للسالب الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم
مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد
الكليين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي
ايضا وللانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال
كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان
القسمان قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما

ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثاله ان تقال كل جسم ذو وضع
لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع والاستقراء ناقصا ان لم يكن
الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان تقال كل حيوان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد
اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي
استقرأ كالتمساح فانه لا يتحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل
بجزئي على جزئي اخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ
لاشتراكهما في الاسكار بان تقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى مثلا
في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى
اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما
وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع اما يفيد اذا ثبت كونه مؤثرا
في الحكم اي معرفا له وباثره يعرف بانه بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء
الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه
كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا فمثل ماء العنب عند
وجود الشدة المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم يحدث فيه الشدة
المطربة او عند صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في الاصل والغاء البعض لتتعين الباقي للعلية كما تقال علة حرمة الخمر اما
الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها وغير الاسكار لا يكون علة
بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فتتعين الاسكار للعلية او بغير الدوران
والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه
وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول

قال الثاني في القياس اقول المبحث الثاني في القياس واضافته اعلم
ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان تكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات
او بهما فالاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات
المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها

بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات
كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما ولما كان تباين
جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها
انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني
على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها
اصنافا والقول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول
اي المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم
للغير وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من
اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس
المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس
نقيضها ولا نقيض نحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق
وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا
منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا قياس لا يقال
ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل هو
مع قولنا وكل من هو يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نم ان قولنا لما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت
على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احدهما
الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله سلمت لا يعني به كونها صادقة في
نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها يندرج فيه قياس مقدماته
كاذبة وقوله لزم عنه اي عن القول المؤلف فقد يكون منه التالف
داخلة في القياس بل ذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب يحصل من تلك
الاقوال الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم
بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمه لاحدى المقدمتين من القياس
او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس
لكن حدا ما يغايران الحد وحد القياس والاول اي اللزوم بواسطة مقدمة

اجنبيه كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم آ مساو لج لكن لا لذات
هذا التاليف والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو
اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم ما ذا قلنا
آ مباين لب وب مباين لج لم يلزم آ مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون
مباينا وكذا لو قلنا آ نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان آ نصف لج لان نصف
النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا آ ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم
ان آ ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا ثم اما يلزم هذا التاليف
آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب فانه اذا
انضم الى الاول انتج آ مساو لكل ما يساويه ب ومعناه كل ما يساويه ب
فا مساو له وب مساو لج ومعناه ج يساويه ب فينتج كل ما يساويه
ب فا مساو له ينتج ج آ مساو له ومعناه آ مساو لج وهو المط فعلم ان التاليف
المذكور انما يلزمه قولنا آ مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل
ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس بحيث
لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التاليف كما في قولنا آ نصف لب وب
نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه
وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا
آ ملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزم آ ملزوم لج اذ يصدق كل ما هو ملزوم
لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة
قوة المذكورة كقولنا جزء الجسم يوجب ارتفاعه ارتفاع الجسم وما ليس
بجسم لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجسم فانه يلزم جزء الجسم جسم بواسطة
عكس نقيض الثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجسم فهو جسم
فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجسم يوجب ارتفاعه ارتفاع الجسم لينتج المط
واما اشتراط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدا ثانيا مغايرا لحدود القياس
لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم يتغير بخلاف
الحدود في عكس النقيض لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف

العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته الاعم من البين وغيره لينتج
فيه القياس الكامل وغيره وقوله اجزائي يعاير كل واحدة من المقدمتين
والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل
واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي ان لا يكون الاستثنائي
الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان آ ب فج لكن آ
ب فج لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول
اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين
المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير
لكل منهما فان القول اللازم ح د واحدى المقدمتين ان كان آ ب فج
والمقدمة الاخرى آ ب م القياس اما ان تشمل النتيجة او تقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل او
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا
فلم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم يكن الشمس طالعة تقيضها
مذكور في القياس بالفعل او لم تشمل النتيجة ولا تقيضها بالفعل ويسمى
اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا
العالم حادث نتيجة ولم يسمها القياس ولا تقيضها بالفعل
فالاول هو ان يستدل والاول اي القياس
الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل
بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس
بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم
الاخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس
بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا

تكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم
واللازم فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط
ان تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او تكون الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر او عدم احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة
شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا اي
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع
ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان
يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط
اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا
او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة تشترط فيها ان تكون موجبة كلية
عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر او من عدمه
وجود الاخر وتكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل
على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا
وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة
او رفع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط
في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية والباقي على اربعة
اوجه لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني
وهو بحسب ما يتركب عنه بين القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات
الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات
والمص لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من
مقدمتين تشتركان في امر مناسب لطرفي المط وتسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المط وتسمى احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر

لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتسمى المقدمة الاخرى
بالمحكوم به في المط المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه
وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها
الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس
فكل انسان حساس فكل انسان حساس هو المط والانسان هو الاصغر
وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان
حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس
تسمى مقدمة وما يحمل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة
يسمى حد القياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط و
تسمية نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران
الصغرى بالكبرى تسمى قرينة وضربا والقول اللازم تسمى مطلوبا ان سيق
ابتداء الى القياس وتتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان
الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل
الاول سمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب
الاربعة واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى
وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف
من الكبرى لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من محموله ولانه
ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي فيما ان كان الشكل سلبيا والجزئي ايجابيا
او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث
جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لخسته
الاول في المقدمتين فالاول اعرف الضروب الممكنة الانتاج
في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية
اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع
الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية

في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب
الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج
تحت الاوسط فلم تتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر
لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جمله
ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب
الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما
صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جمله وكل البعض
وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط الى
الاصغر فتسقط باعتبار ايجاب الصغرى بما بينه اضرب وهي الحاصلة من كل
واحد من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية
الكبرى تسقط اربع اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة
الجزئية مع الموجبتين صغرى فتبقى الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة
الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية
فالشكل الاول هو ان تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو
الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية
كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا
ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب
الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل
الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او تستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض
ج ا او تستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل

اربعة اضرب

ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا او تستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس
ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على
كل الاصغر بتقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او
بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط بتقديره او تستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر قوله او سلبه عن كله معطوف على
قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل
الاصغر وبقوله او سلبه عنه بتقديره او تستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب
الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق
بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله
او سلبه عنه بتقديره او تستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر قال الثاني ان تستدل اقول الشكل الثاني شرط
انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات
والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد عنهما
فج يخالف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع
توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا يخالف من سالبتين في
بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا

شامنها على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان فالحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى
قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق
التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شيء
من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان
بحمار وكليه الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او
بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس و
كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض
الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصهال
فسقط بنقض الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل
واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبنقض
الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى
مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع
كل واحدة من السالبتين صغرى تبقى الضروب المنتجة اربعة الموجبة
الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع
الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية
كبرى والسالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى فالشكل
الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل
بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا

لا شيء من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين
فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على
بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء
من ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط
على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية
وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب
والايجاب او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب
الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين
لم ينتج القياس كقولنا كل قمر ينخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس لا دائما ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه
وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام
والثالث الثالث ان يستدل اقول واما الشكل الثالث فشرط
لانتاجه ايجاب الصغرى وكليه احدهما اما ايجاب الصغرى فلانها
لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق
وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق
ولو بدل بالكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصهال او لا شيء من الانسان بحمار
بصيرة الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال
وفي الثاني التخالف وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كليه احدى
المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان
فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض

الحيوان ناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق
في الاول الموافق وفي الثاني التباين فاذا اسقط عشرة اضرب ثمانية
من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع
كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية
صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة
الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين
ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان
الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون
الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او
لا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق
وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان
الكليان لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص
من كل ضرب مالف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب مالف
من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيا لم ينتج الاعم والا لانتجه
الاخص لان صح لانتج الاعم لازمه له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم
فالشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على
كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على
كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين
احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض
ب ا وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر
على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على
صدق الاكبر على بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض

الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا مثال الرابع اقول الشكل الرابع
شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي لا في مقدمة
واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت
المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احداهما
سالبة والاخرى جزئية اللهم اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول اي عدم
اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية
فانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة
جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء من الصهال بانسان والحق
في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني الموافق
وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان
انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى
سالبة كلية والحق في الاول الموافق وهو كل فرس حيوان
وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق او كل فرس حيوان
والحق في الاول الموافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق
انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق
والحق في الاول الموافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما

اجتمع فيه خستان الاولى المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى
السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت
فيه خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة
الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى
من القرائن المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص سالبتين
جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة
جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن
المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية
اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة
الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن
المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة
الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية
وهي لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع
قرائن من اشتراط الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة
كلية اذا كانت صغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم
الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل
ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق
وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان
بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين وهي لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان اخران فالمنتج

من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا ينتج الا الجزئية لجواز ان
يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص
من الثاني وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان
ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع
الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق
الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط و
سلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب
الاكبر عن كل الاصغر بالقرائن اقول قد تبين مما ذكر ان القرائن
القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية اثنان من الاربع
مؤلفان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها
او من رفع تاليها واثنتان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع
احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة

العنادية ومن دفع احد جزئيها وتسع عشرة اقترانية اربع في الشكل
الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في
الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها
والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرايطها في الكتب المنطقية
فلنقتصر على ما ذكرنا ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد
الحجج اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف
منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية بان تكون ماخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع او نقلية بان تكون للسماع مدخل فيها ف
الاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص مستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل
والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما
لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل ممنوع فان
الحجة سواء كانت عقلية او نقلية اما صورة ومادة فصورتها عقلية
لا مدخل للسماع فيها ومادتها تتوقف صدقها على العقل والنقلي المحض
يتم فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا
ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل وح لا يكون
الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلي بان تكون احدى مقدمتيه ثابتة
بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله
عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية
نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي
والامام اعتبر الوجه الاخر فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض
ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية

اي مقدمتاه

الضمير للحجة

قال الثالث
المذكور فان
الضمير في قوله
بالنقل كما ذكر ح

ضرورية او مكتسبة ويسمى برهانا ودليلا واما ان تكون مقدماتها
غير قطعية اي ظنية او مشهورة ويسمى خطابة وامارة واما ان
تكون مقدماتها مشبهة باحدهما اي بالقطعية او الظنية او المشهورة
ويسمى مغالطة فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعية منتجة
لنتيجة قطعية والامارة مولف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة
صرفة او مختلطة منهما او من احدهما ومن قطعية مفيد للظنية والمغالطة
قول مولف من قضايا مشبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة
قال والمبادي اليقينية اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية
التي هي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مباديها وهي
القضايا التي تتألف منها الحجة فقدم مبادي البرهان وهي قضايا
يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
او بالبديهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبديهة كقولنا
الكل اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى
اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور
طرفيها بل بتوسط تصور الزمن عند تصور طرفيها مثل الاربعة
زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل
بتوسط تصور العقل عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام
بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام
بمتساويين فيحصل عند تصوره قياس وهو ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج ويسمى هذه
قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا
فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس
بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة
الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن
مثل علمنا بان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا ويسمى هذه

اي عند الحكم

بالمعنى الاخص عند المتكلمين

فان كان الحكم هو الحس الظاهر يسمى
محسوسات والا فان كان الحس الباطن
فوجدانيات ح

القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة
الحس فيسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل
والحس معا والحس هو حس السمع مثل ان نخبر عن محسوس يمكن
وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ويسمى
تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية
وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يقبله
خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان
المستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر
عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع
تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على
الكذب لا يفيد الجزم به او قضايا يجزم العقل والحس معا و
الحس هو غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب الشيء على غيره
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن
بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور
اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا لحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل
بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكررة ويسمى تلك القضايا
تجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل
النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس ويسمى حدسيات
والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهضت النفس
طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق
وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وعقل تام فهو وسط له
فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف
على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان
ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه

الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد
على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض
المصنف لها اعرضنا عنها واما الظنيات اقول لما فرغ
من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي
مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من
من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا اعترف بها
الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن
والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة
او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح يعرف
الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه
عن جميع الهيئات النفسانية والعلمية وقدر انه خلق دفعة من غير ان
يشاهد احدا او يعارض علام عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم
بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه
الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها واما مقدمات المغالطة
اقول اما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم
الوهم بها في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع
للحس يحكم في غير المحسوس كما يحكم في المحسوس كاذب كما قيل ان كل موجود فانه جسم او
حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لعدت في القضايا
الاولية وعلامة كذبها مباعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة
لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة تكون الوهم على عقبيه واستبعده
وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء او تنفير عنه وتوثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من
قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل المخيلات فانها
يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة

سيالة تنبسط النفس وترغب فيها وكقول المرغب عن العسل العسل
مرة مقياة فتنفر عنها الطبع قال والثانية ما صح اقول لما فرغ
من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية اي الحجة النقلية دليل
صحة نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل
العقلي دل على صدقهم لانهم اذ عزوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق
ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا واما قال عقلا لانه يمنع ان نعرف
صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل
كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند
غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها
وتصريفها وتركيباتها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين
احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو
كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي نهيناه من المشترك غير المراد وعلمنا
عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلاثة
يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان
احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ
وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل
النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي
على النقل لترجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب
الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع مح لاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب
الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى
انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض
لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض
العقلي قال الفصل الرابع لما فرغ من الفصل الثالث

شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلثة مباحث الاول ان
النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم المهملة السين وفتح الميم فرقة
من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه
في الالهيات واعلم ان المقصود فيها الاحد بالاخلق والاولى واما
الجزم فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات لنا ان النظر
الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات
او التصديقات الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال
الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم
شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم
وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم
من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي
طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع
الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا فان من علم ان
العالم ممكن وان كل ممكن له سبب علم ان العالم له سبب قلت ان الفكر الصحيح
في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه بطلان
المذهبين احتجت السمنية احتجت السمنية بوجوه الاول
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه
لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزوم التسلسل فان
قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح نظريا و
عاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون
لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب
النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص
بلا مخصص وح يلزم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على
الوجه الذي ذكره المص ليس مستقيما اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب

النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري ما التردد فيه
قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون
لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر
الثاني اعلم ان الامام رحمه الله ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه
لا يرد عليه شيء مما ذكره فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا
والا لزم التسلسل وهو ممتنع ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا تفيده
الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم
ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرف
انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا
في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق
واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح وضروري
العلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا
ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا
الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح
ممنوع ولقائل ان يقول اختيار هذا السؤال وهو ان العلم الحاصل
عقيب النظر الصحيح ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد
من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم
بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه
حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان
الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا
المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته عند التردد وايضا

لا يكون

لا يكون ح قوله وظهور الخطاء بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور
الخطاء بعده لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري
بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين
معا على الهيئة الخاصة له ضروري في الجواب هذا هو الجواب عن
الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه
الذي قرره الامام رحمه الله فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ضروري بانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة
او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة يستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر فالحاصل
ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وان
كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما بان بعده خطاؤه قلنا ظهور
الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم
بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري نظري والتسلسل
غير لازم لان لزوم التسلسل عن المقدمتين اذا كان ضروريا بركانت
المقدمتان ضروريتين اي نفسيتين اما ابتداء او بواسطة شاهدا
كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم من الضروري اي النفسي
ضروري اي نفسي علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على
شيء اخر فلا يلزم التسلسل واما اختيار الامام من التردد السؤال الثاني
وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري
وما يتوقف على النظري نظري على راي الامام واختار الامام في
بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان
اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي الخط
معلومان والنسبة بينهما مبهمة اي يكون النسبة الايجابية او السلبية

متصورة ولم يحصل عند العقل ان آيتها واقعة على التعيين قوله اذا كان
معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم
يمتنع طلبه لانه نوع من حيث التصور بتوجه الذهن فيطلب حصول
احدهما اي الحكم الايجابي او السلبي على التعيين فهو له او احصل
كيف نعرف انه المط قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على
التعيين الذي هو المط يميز عن غيره ويعلم بواسطة تصور الطرفين
ان الحاصل هو المط على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب
لا وجه له لان المط هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان
لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه
هو المط ولم يلزم انتفاء الثاني انتفاء الاول واما خص الجواب
بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور
قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا
كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في
المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة
في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما
معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما
معا ولقائل ان يقول الصدق الذي هو لازم النظر انما يستفاد
من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم
وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول
القضية بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان
يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول المطلوب وكذلك
المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل
واحد بعد واحد واصحح المهندسون ... اصحح
المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين

عقب الفكر

الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل العلم بنسبة
امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تع
هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه
لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل
العلم بنسبة امر الى ذات الله تع لكان ذات الله تع متصورة لكن ذات
الله تعالى غير متصورة فانه غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في
الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه
والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي يشير
اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا
للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانا نرى في مباحث النفس اختلافات كثيرة
في ان النفس ما هي وكيف فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل
المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة و
بعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا
الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر و
ذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا
الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى
الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء
ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب وينسب هذا الى
النظام وابن الراوندي ومنهم من قال النفس المزاج ما دام البدن
على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان محفوظا عن الفساد
فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن
الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها
عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في

المنجم مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فانهم يخاطب معاقب
ومثاب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختيار الغزالي واكثر موصو
ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع اظهر
الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بما بعدها عن الافهام والعقول
ومعدوات الله تع المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم
اياه واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين
باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تع كذلك اى
متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه
يصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني
بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة
النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر
الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما
ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل ولعل على
عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس
العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات
التي هي مدركة بالوهم فيلابس اى يخالط الوهم العقل في ماخذه التي
هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم
فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس
بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم
يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت
في بحث الالهيات الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من
البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة
صافية في الدين لا تنحرف عنها بالشبهة

فروع

لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا
ثلثة الاول النظر الصحيح يفيد العلم بعد الزمن لقبول النتيجة من مبدا ما

والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ
اى الحسن الاشعري اى النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة
بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء
اى النظر الصحيح يفيد العلم والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل
الوجوب واختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة موصو
النظر الصحيح يولد النتيجة في الزمن ومعنى ان يوجب وجود شيء
وجود شيء اخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة يسمى مباشرة التوليد
وبواسطة يسمى التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط
حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر بتوسط
النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة ان يمكن والله تع
قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور
الفعل العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان
يقول صدور العلم بالنتيجة بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا
بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر
من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا
اسناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر
بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على ان حصول العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين متن
المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت
عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور
هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي بن
سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى
لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد مع استحضار
المقدمتين من امر اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية بعد

والدليل على بطلان التوليد ان العلم
في نفسه ممكن يكون بقدرة الله تع
ممتنع وقوعه بغير قدرته

تحت الكلية اى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا
العلم اعنى العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان
بغلة وعلم ايضا ان البغلة عاقر ثم علم بهذه المقدمة الكلية وهى
بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة
تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان
اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا
لتينك المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد منها فى الانتاج ويكون
الكلام فى كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام فى كيفية التيام الاوليين
ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون
معلوما مغايرا للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا فى الانتاج لان
الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة
فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن احدى المقدمتين فقط اما
الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نم انه يمكن الشك
فى النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى
المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان
كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو
ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا نسلم من ذلك احتياج الى
التيام بينه وبين الاوليين بل لا بد من دليل وان عنيت بقولك
انها مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة
الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى تحتاج الى الالتيام بينهما واندراج
احدهما فى الاخرى ممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو
لم نعلم بان هذه البغلة عاقر داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم
ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة
فان العلم باندراج الصغرى فى الكبرى امر لا بد منه فى حصول العلم
بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه
ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم

كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده
على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال
فيقول المص الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا اى لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد
استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
لما تفاوتت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اشارة
الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر
الفاسد اى الذى يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما
فاسدا اى لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة فى الانتاج بحسب
المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذى هو ضد العلم
وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اى النظر الفاسد يستلزم
الجهل الذى هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من
اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حضور
هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو
جهل مراصح من قال ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بان النظر
الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده
الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر فى الدليل لو افاد
العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيد العلم فان جعلت السؤال
شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه
بان يقال المحق اذا نظر فى شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك
المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل
اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المصنف والحق انه ان كان الفساد
مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد
مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد
اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة

الذى صح

قيل ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم
يصح ان ينتج جسم ما القياس فاسد
من حيث المادة فقط والنتيجة صح

لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة
وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا
على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء
ماله صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه
الخاص [illegible] الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى [illegible] المبحث
الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم
ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم
ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك
معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام و
يجيزون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي
الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى
الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تع
الا بقول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين
فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول
بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس معزول
عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة
بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه
ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس
الى الابصار اذ كما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في
الظلمة فاذا طلعت الشمس يقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها
ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف
الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا
على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح
غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول
ان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في المطالب

عقول

الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اي لما كان الخلاف والمراء
مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم
كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان
الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة
والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاد يهديه واذا كان
حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله
تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء ما اتوا
بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار
الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر
مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي التي تتالف منها الحج
ويعلم الحج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل واذا لا نزاع
في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع [illegible] الثالث في وجوب
اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب
الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة
الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق و
ذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء
فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى اما هو الرياضة وتصفية
الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب الطريقة وفرقة
قالوا طريق معرفة الله تعالى اما هو النظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى
واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة
الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل و
لنرجع الى حل المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق
اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت

تقابل الاعمى والمقول لو كان العقل مستقلا في ادراك الاشياء على ما هي عليه لاتى كل واحد منهم بالنظر الصحيح ولو كان كذلك لما وقع الاختلاف عدم وجوده ان نقال لم صدق انه طلبه لانا نصدق انه لو استقل كل عقل بالاتيان بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع ٭

القول بان طريق معرفة الله هو النظر فقط لا يلائم ما سياتي من ان استماع العرفان بغير النظر ممنوع ٭ ش

السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا لان شكر الله واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة
قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب
عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع
الخوف عن النفس فشكر الله واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف
على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا ومتى لا يحصل الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اى الذى يجب فى كل حال الا به وكان
مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة
فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب
واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذى لا يتم الا بامر يكون
يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا
كان غير مقدور للمكلف لا يستدعى وجوب الواجب وجوبه والا
يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على
حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسياتى الكلام فى ان
حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر ممنوع
بانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان
بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة
الله تعالى بالامام المعصوم كما هو راى الاسماعيلية او بالالهام كما هو
راى حكماء الهند وتصفية الباطن كما تقوله اهل الحق وايضا مبنا
الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال
ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر
بالعقل لوجب قبل البعثة لانه ح يكون وجوب النظر غير موقوف
على البعثة بل على العقل والعقل قبل متحقق والوجوب قبل
البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفى لازم

الوجوب الذى هو التعذيب ونفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب
العقلى ونفى الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعى فدل
قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع
قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل
البطلان شان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر
عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر
ح بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع
يتوقف على دلالة المعجزة على صدق النبى ودلالة المعجزة على
صدقه موقوفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على
النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الافحام
قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم باطل شان
الملازمة ان وجوب النظر غير ضرورى اذ هو موقوف على مقدمات
موقوف على انظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر متوقف
عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرى يحتاج الى انظار دقيقة
والموقوف على النظرى نظرى فوجوب النظر نظرى فللمكلف
المخاطب ان يقول لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوبه
الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه
يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال الكتاب
الاول فى الممكنات لما فرغ من المقدمة شرع فى الكتب
وجعل الكتاب الاول فى الممكنات لان الممكنات مبادئ للالهيات
والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بمالة المبادئ وذكر فيه ثلاثة
ابواب لانه لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما يشتمل
لهما وهو الامور الكلية وهى الامور العامة اى الشاملة لجميع

الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في
الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في
الامور الكلية لانها مبادٍ لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في
الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل
الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل
الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل
الاول في تقسيم المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة والحكماء
والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود وهو
في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في
الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم
ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اي تحققه
تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول والاضرورة في
ان يحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين
لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا
الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود
فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله
غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة وقوله
ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود
احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير
معدومة وغير قائمة بالموجود فعلى ان هذا الحد انما يستقيم على
راي اصحابنا واما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال
ما ثبت في العدم كالجوهرية فهي اذن صفة لغير موجود فيكون

لغيره بالذات مخالفا له في الحقيقة ومشاركا للآخر في مفهوم هذا
العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة
مخالفة للممكنات ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على
حقيقته وهو عين المدعى ولقائل ان يقول الوجود المطلق
الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات
مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول
بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على
اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل على المقدار و
على البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الوجه
الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على
الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض
الماهيات يحتمل هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير
القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على
الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد
في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب او المباينة
الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين
في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد
من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية
للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود
المطلق الذي هو عارض لكل الافراد واما قوله وان ثبتت
المعروضات كان كل منها بحال فالغير بالذات ومشاركا له في
مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا

فباطل اما انه منافٍ لما قيل اولاً فلان ثانياً قيل اولاً هو انه لا يمنع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك
ومباينة المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك منافٍ له واما انه
باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود
الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائداً على الوجودات
الخاصة والمباينة في المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص
للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود
الخاص عارضاً للواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا
الوجه الثاني لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ
الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار
شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب
والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل في
التأثير والا لكان السلب جزءاً من مبدأ الممكنات وهو ممتنع واما
بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده
لشارك الواجب كل وجود في المبدائية لان كل وجود مساوٍ للواجب
في الوجود من حيث هو هو وهو ممتنع فيه لانه لو كان مبدأ الممكنات
لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءاً من المبدأ
وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءاً من المؤثر وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكون التجرد شرط تأثير المبدأ لا جزؤه ويجوز ان
يكون السلب شرط تأثير المؤثر اجاب المصنف بانه ح يكون كل
وجود سيما الا انه يتخلف عنه اثره لفقد شرط الذي هو ممكن
الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له
في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب

للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلها
اي يقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز
ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا
حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
متحققاً لشاركه الباري تعالى فيه وخالفه في غيره لان ما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة ومما به
المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك
في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة
في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب
في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غير مما عنهما ولا
تركيب في ذاتيهما

انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز صح

اصول

الفصل الثاني في الوجود والعدم

الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة
مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركاً الثالث
في كونه زائداً الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال
المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه
الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء
المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور
الوجود بديهي وفيه نظر اما اولاً فلانه انما يلزم من تصور وجودي
بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية
مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأي من يقول وجود
كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على رأي
من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول
بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج
عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من
تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانياً فلانه على

تقدير ان يكون الوجود جزء الوجودي فانما يلزم من تصور
وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي
الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما
اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور
وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة والوجه الثاني
ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما
ان يكون معدوما مستغن بتصور الوجود والعدم وتصور
مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا
اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور
الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود
يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته و
ان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون
بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض
فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا متوقفة على
بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء
فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات
البداهة للعلم الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان
هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا
علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم
بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل
وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه ح يحتمل ان يكون بعض

بداهته

مطلقا

بالجزء

اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته
مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته
مطلقا بدون العلم ببداهته بالجزء محال لم رد المص هذا الوجه
بانه يقابل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من
اطرافه باعتبار لا على تصور حقيقته فبداهة تصور
الوجود باعتبار لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود
ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار
بديهيا وتصور حقيقته او سائر الوجود غير بديهي وايضا
يقابل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي اولى
بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف
حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من
تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق
البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا
نتصور الوجود فنصوره اما بالبديهة او بالكسب اولا واسطة
بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع
لانه لو كان كسبيا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود
بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء مجزوء اما موجودا او معدوما
وكل منهما باطل اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به و
الا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلامتناع تركب
الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون نقيض الشيء
جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا
فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يمكن بما هو اعرف منه ولا شيء
اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم
لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قرره اندفع
الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقائل

العلم

باطل

فجاز ان يكون تصور الوجود بالكسب ولا بالبديهة وانما اندفع بما ذكره من ان الوجود متصور

ان نقول لانم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون
الوجود جزءا نفسه وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من
الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو كان
ممنوع فان الموجود منوشي له الوجود واعتبار الوجود معه
بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزءا نفسه لا يقال ح يلزم
ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له وهو ممتنع لانا
نقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق
بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية
صادقة لان كلا من المتساويين يصدق على الاخر فالانسان
المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في
حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول لازم عارض
والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي
ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم
الوجود بشيء ومقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان
الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين
لتصور الوجود فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط
بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان الجزم
بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق لعدم تصور طرفيه على
الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في
ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي
كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما يذكر لبيانه اما هو تنبيه لتنبيه
النفس فيتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف
عليه الابرهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة
لا يجري فيه كثير نفع

الثاني في كونه مشتركا اقول

لما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث

الثاني في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين
جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين
وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين
ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب
اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما تقريره انه لو لم يكن الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع
التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم
مثله الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء
كان ذاتيا للخصوصيات كان يكون تمام ماهيته او فصلا له او عرضيا
له وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد في
ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها
المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتيه
المخصص وانتفاء خاصته المختصة فيلزم من التردد في كون
الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان
اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا
او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع
التردد في كون سببه واجبا وجوهرا او عرضا الوجه الثاني تقريره
انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى
الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام
ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض
ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها مثل
لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين
البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم
كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم

الاشتراك بين الجمع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض
اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين الاقسام جميع
يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام
فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان
الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا
الاعتراض ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود و
نظرنا الى المفهوم فيلزم الاشتراك المعنوي فا[illegible] واستدل
بان مفهوم السلب واحد [illegible] هذا دليل غريب على ان
مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره
ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد
مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود
وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا و
اللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل
مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب
واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب
وان كان له سلب يقابله لكن السلوب مشتركة في مطلق السلب
ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن
توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم
الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار
بل طلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او
معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم اخر فعلمنا ان
التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود

المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه
الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا
بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان وا[illegible] الثالث
في كونه زائدا [illegible] لما فرغ عن بيان كون مفهوم الوجود
وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث
الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه
زائدا يتفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود
زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ
ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم
قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات
زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة
الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها
الخارجي والذهني حتى نقوم على وجودها الخارجي والذهني
البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في
وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم
يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها
وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع
الشك في ماهية الشيء وذاتيته عند تصوره لانه اذا تصور
الشيء يجب اثبات ذاتيته له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد
تصور ذاتيته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها
الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف
الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في
الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة
عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء وان

كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل
يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان يشكك في وجوده الذهني عند
تصور الشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف
بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور منا
الشك في وجوداتها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء
لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني
تقديره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها
ليست للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا
يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره
ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون
الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف
الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان جزءا من
الماهيات يلزم ان يكون الماهيات ملتئمة من اجزاء غير متناهية
بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من
الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون
جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول
موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو باطل واذا كان الفصول
موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان
الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول
ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية
لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ موقوف على تحقق
جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ضرورة امتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم
جزءا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم

قابله

وان اريد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون
نقيضه جزءا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات
وح يجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا
في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من
اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض و
العين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان
يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان
قيل لا نم وجوب الاستواء فيهما واما يلزم ذلك لو كان من المفهومات
المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون
زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه اذا
كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضيا عاما للفصول فلا يحتاج
في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس اما يكون
عرضيا عاما للفصول اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان
الجنس هو الوجود فلا [illegible] اصح الشرح [illegible] اجيب الشيخ
ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو
زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية
غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما
بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه احالة المقص
بالالزام ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم
بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة
بالوجود والعدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان يكون
موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم
ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان
كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو ح

لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة
على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما
داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احدهما
فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية
من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور
لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور
الماهية لم يجدها بنفس الوجود ولا مشتملا على الوجود بل
وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود اخر يحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم
بل الماهية اذا كانت ملحوظة بوجودها والماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا تكون الوجود
زائدا الا في العقل واما في الواجب فلوجوه

لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج
على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول
تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان
الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك
بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا
عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد
اي الوجود الذي لا يكون عارضا وح لو تجرد الوجود للتجرد
لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان
تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود
والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد

فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو ح
فثبت انه لو تجرد الوجود للتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم
فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو ح ولو قرر هذا
الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب
والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي
التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا
والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث يقتضي
ان كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون
الواجب ممكنا كان اولى مثل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي
هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى
العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب
للعروض اجاب المص عنه بما يمكن تقريره من وجهين
احدهما انه ح يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض
وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب
الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم
الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب
لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب فيلزم الوجود
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في الاتصاف
التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول بالتشكيك
على افراده والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها
بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان
نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس
لا يقتضي ابصاره اجاب المصنف بانا لا نم ان الوجود مقول

بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود
الممكن بالتساوي وان سلم ان الوجود مشكك بالتشكيك لا يمنع
مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية
لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود
الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب
او المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود
الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا
كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود
الواجب ووجود الممكنات متخالفين في الحقيقة فلا يخ اما
ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يستلزم
التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يستلزم المباينة
الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية
بين الوجودين لما تبين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب
والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة
فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وايضا الواقع
على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء
لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون
مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان ماثلت او تجانست باعتبار
آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب
ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي هي الوجودات
الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر
غير الوجود ليلزم المحالان المذكوران تنافي اللوازم على تقدير
التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان ماثلت المعروضات
اي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا

هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم
ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز ان يكون قائمة بموجود ومعدوم
والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه
اي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق
في نفسه اي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في
الاعيان فهو المعدوم ثم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا
فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت
والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى
الموجود والمعدوم وزاد مثبتة الحال من المعتزلة وقال
الكامن ان استقل بالكائنية اي لم يكن كائنيته تبعا لكائنية امر
آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية اي
يكون كائنيته تبعا لكائنية امر آخر فهو الحال والحاصل ان
اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود
ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو
المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى
ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا قسيم الموجود
قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا
المعلوم الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان
وثابت له كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له
كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا
المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له
كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي
له كون في الاعيان مستقل بالكائنية فباعتبار الاستقلال

بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان يتحقق
الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق
المنفي وقال الحكماء لما ذكر تقسيم المعلومات
على راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راي
الحكماء وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق فانه هو
الموجود وان لم يكن له تحقق فانه هو المعدوم فقد جعلوا مورد
القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما
يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان
يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد التقسيم المعلوم لخرج
عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود
الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن فهو الموجود
الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني و
قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان
الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب
لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب اخر وان
قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب
اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم به ما حل
فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع
وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها و
ان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقوما لما حل
فيه بل ما حل فيها مقوم لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون
قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه العدم
وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يسبقه العدم وهو المحدث
وقسموا المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز

ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب
في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان
وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير
معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زائدا
وتقابل ان نقول الوجود الذي هو معلوم بالبديهة هو الوجود
المطلق العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم
من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض بداهة الوجود
الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا
اصح الحكماء اصح الحكماء على ان وجوده
عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف
العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما
مقارن وهو الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته
بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول و
يلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى
غيره فيكون ممكنا واجب بالاختيار ان احتياج الوجود الى
سبب مقارن هو ذاته فيلزم تقدم ذاته بالوجود على
وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود
على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها
غير متقدمة بالوجود على وجوداتها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء
الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
فرع اتصاف الشيء بالوجود لما كان السبب
المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة

اليه والحري فرع للكلي جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زايدا
فمقول ماهيته التي قد تكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد
تكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة كلكون الناطقية
سببا للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كلكون المتعجبية للضاحكية واما اتصاف
الشيء بالوجود ليس لاجل صفة اخرى قايمة بالشيء بان قيام الصفة بالشيء
فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم
الدور فتعين ان الوجود اذا كان زايدا على ماهية الواجب تكون
سببية المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين
ولقايل ان يقول الماهية من حيث هي هي ممتنع ان تكون علة للوجود
والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما
هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث
هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان تكون
موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط
للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا لانسد
باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا
يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ويعارضه الذي هو
الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى
البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة
عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود
في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين
وجودها العيني بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير
ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم
فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة
للوجود في العقل فلا يمكن ان يكون فاعلة للوجود عند وجودها في
العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود

فلهذا

لا يعني ان لفظ الشيء مثل يطلق عليه في اللغة او لا فان ذلك يحتاج لقوي

فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود ... الرابع الخ

المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان
المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم
الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود
فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن
شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم و
الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع
كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا
وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم
ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو
مذهب سائر المعتزلة واحتج النص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء
في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق
كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم
في الخارج بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم
نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا
لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل
منفي معدوم لصدق العام على افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل
منفي ثابت هذا خلف وفيه نظر فان المعدوم اذا كان اعم من المنفي
يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج
القياس المذكور لكون كبراه جزئية ح واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم
ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من
المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع
افراده المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص
واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقايل
ان يقول المعدوم اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا

الاختلاف يتصور على البسايط ولا خلاف
في ان الماهية المركبة المعدومة ليست بشيء
لانها تحصل من جمع الاجزاء بعضها مع بعض
وهذا لا يمكن ان يتحقق في العدم

مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها
ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص
الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا
بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي
بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق
المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت
في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل
يحكم بالبداهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على
ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما
يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم
شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة
والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على
تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة لانه
لو ثبت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات
بالوجود والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال و
الحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود
اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان
متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم
التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة
فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف
من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
وهو محال واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت
انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة

فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم
الممكن شيء في الخارج فيكون ارتفاع دائرا بين نفي القدرة ونفي
ان المعدوم الممكن شيء في الخارج اصحت المعتزلة
استحت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين
احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما
ان المعدوم متميز فبثلاثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم
فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن مع انه معدوم وكل معلوم
متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي لا يقدر
عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني
ان المعدوم مقدور فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وهي
معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة
مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وقد الامتياز
حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلو لا تميز هذه
المعدومات بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه يصح منا
فعل كذا او لا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد
منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق وقد يكره شيئا آخر كلقاء العدو
وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر
مكروها قلت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت
فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع
ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف
الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به
ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع
ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا
يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت

يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف
بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول
بالنقض الاجمالي بتقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم
ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زئبق وجبل من
ياقوت والمركبات التي تتالف عن اجتماع الاجزاء وتماسها
على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك
يلزم ان يكون الوجود ثانيا في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك
واما قولنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت
في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول
بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومعدودا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه

المبحث الخامس في الحال الخ

المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة

بين القسمين اللهم الا ان نفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكر فح قد يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم منافي للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فاذا كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود ويخالفها في خصوصياتها فيكون

لا ناشئ الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود آخر علم ح ش

لا نا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ والاحطنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيد وضع الالفاظ بازاء اللغات لقدر المشترك بين الالوان ح ش

للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز
الوجود عن سائر الموجودات تقييد سلبي وهو ان وجود
الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه
والا يلزم التسلسل ويقابل ان نقول ان الوجود ليس بموجود
في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وكل الشيء اما نفس
الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء
لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان
الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود
موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به
وعنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او
الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن سلمنا ان الوجود
يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا
يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب
عن الثاني بان اللونية والسواد به موجودتان قائمتان بالجسم
لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا نم انه لو لم يقم
احدهما بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما
بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى
به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن
الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة باللتي قامت بالجسم
قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض
بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسواد به في العقل
وكل منهما موجودة في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمين
بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود
في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل نفسه جعل

النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان المركب في العقل يلزم
ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب
في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لامر بسيط في الخارج ويقابل ان نقول المركب من الجنس والفصل
انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين
من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق واما اذا لم يكن الجنس
والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب
من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله
فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيط في الخارج ولا امتناع في
ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج
لا يقال مطابقته لاحديهما ينافي مطابقته للاخرى لانا نقول
انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقة له اما اذا كان المجموع مطابقا
له فلا

الفصل الثالث

لما فرغ عن
الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في
الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في نفس الماهية وبيان
مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما
هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو كما به يجاب عن هذا
السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية
لزيد فالماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل من الانسان والذات
والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية
والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق
المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان
ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه
ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان
او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت

الثاني في اقسامها الثالث
في البعض المبحث الاول
في نفس الماهية صح

شرح التعقل

وانما نسبت الى ما هو لانها تقع
جوابا عنه مثلا اذا سئل
عن زيد ما هو صح

هذا فنقول ان الكلي شيء فرض جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا
او غيره حقيقة ذلك الشيء بتلك الحقيقة هي ذلك الشيء وهي مغايرة
لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما
يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد و
لا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها
في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات
في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة
في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شيء ومع
واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان
بذاته لا بشيء اخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة
الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو كلي المطلق والماهية
بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى
مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول
اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود
في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات
واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وذلك غير
موجود في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض
وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه
في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان بينان اخصيتي مندرجين
تحت اعم وهو المطلق وما ذكر من ان المجرد لا يكون في

الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظاهر ضعف
ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا
مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية
فيكون موجودا في الخارج لانه جزء المخلوط الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا
عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والقدر
المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط
مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد
المخلوطات واما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات
واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط
فلا يكون جزءا له

المبحث الثاني في اقسامها

المبحث الثاني في اقسام الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة و
هي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء ثم المركبة اما خارجية
اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من
الاجزاء وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب
من البدن والروح اذا اردنا بالروح الصورة الحالة في مادة
البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به والاقوال مثالا للجسم
المركب الخارجي اي لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل
كل منها جعل الاخر في الخارج وجعل المركب نفسه في الخارج
جعل الاجزاء وانما تكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات
ان جعلنا الجسم جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ويميز
جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد
وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذي عبر
عنه المصنف بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن

فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله
في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا
بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان
احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون
احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو ح وان لم يكن واحد منهما
محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة
معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة
لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في
السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه ما فيه لانا نمنع انه
ان حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما
يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده
ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة لهما
بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها و
قابلها والحق ان الجنس والفصل لا تميز لهما في الوجود الخارجي
اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع
بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا
له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين
لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى
امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين
في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس
متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز

في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود
الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع
قطع النظر عن وجود الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا
في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء
اما ان تكون متداخلة او متباينة وكل لان اجزاء الماهية
اما ان يكون بعضها اعم من البعض او لا يكون والاول يسمى
متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة كوحدات
العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او
محسوسة كاعضاء البدن والتلقة من السواد والبياض و
ايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها وجودية
وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخلو اما ان تكون
كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان تكون بعضها حقيقية
وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى و
الصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء
الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة
اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسر الملك فانه مركب من
الجسم المخصوص من اضافته الى الملك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه مركب من وجودي
وهو كونه مبدأ الغير وعدمي وهو انه لا مبدأ له
فروع ترتب على مبحث اقسام الماهية فروع عائلة
الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب
من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو
كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ

المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسايط ممكنة
لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسايط لان الاضافة تقتضي
الاثنينية ولا اثنينية في البسايط اجاب المصنف بانا لا نم ان
البسايط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم
قوله فلا يعرض للبسايط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة
تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسايط قلنا
ان اراد ان البسايط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فمسلم
لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان
الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها
فهو مقتض للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسايط
لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار
التركيب في ذات البسايط وان اراد ان البسايط لا اثنينية
فيها اصلا فممنوع فان البسايط لها اثنينية باعتبار الوجود
والماهية

الثاني المركب

الفرع الثاني ان
المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به
استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل
وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم
المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه
لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى
فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة
حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع
اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض
اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر بالقائم
بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة
فانها مركبة من الحركة والسرعة قائمة بالجسم فالحركة قائمة

بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم

الثالث

الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل
علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس
فلا يخ اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس
علة للفصل فيلزم تقدم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق
الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم
ان ينفك كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع ان
يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف
الشيء عليه في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم
من علية الجنس للفصل استلزام الجنس الفصل اذ لا يلزم
من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب
المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما
للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا يكون احدهما
علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل او
حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة
لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل او
مبهم لا تحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها
هو يحتاج الى ان يضيف اليه الدمس زائدا تحصل ويتعين
به ويكون هو احد هذه الاشياء وهذا الزائد هو الفصل
وعليته بهذا المعنى لا تكون منعها وتوهم كون الفصل علة
لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج عينه
الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه
فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل

الثالث في التعين

المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي
لا تاتي الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص منها

يابى الشركة اى نفس تصوره تمنع الشركة فيه فاذا لابد فى التشخص
من امر زائد وهو التشخص اى التعين فالتشخص وهو ما به
منع تصور الشخص من الماهية ووقوع الشركة فيه زائد على
الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص فى الخارج
اوان الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج
وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وفيه نظر لانه ان
اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل
التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض فى الخارج
وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من
الماهية والتشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى موجود
فى الخارج فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية
الثانى لو كان التعين اى التشخص عدميا لكان عدما للتعين
اخر او عدما للا تعين او عدما لغيره وذلك لان التعين لو كان
عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر فى
الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفى التعين
ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفى التشخص والثانى
وهو ان يكون التعين عدما للا تعين يقتضى ان يكون التعين
وجوديا لان اللا تعين عدمى وعدم العدمى وجودى
والاول وهو ان يكون التعين عدما للتعين آخر يقتضى ان
يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر مماثل له اذ التعين
حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالحاجات
دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المصنف ولقائل ان
يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين التشخص
من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا و
الماهية كلية وضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية كضم الخواص

الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل الملتحى المتوطن فى البلدة
الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات فى التعين باشتراك
الجزئيات فى العارض فلا يلزم مماثلة التعينات وايضا لا نم
ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما للشىء بل يكون معدوما بنفسه
والمعدوم لا يكون عدما للشىء وايضا لا نم ان اللا تشخص عدمى
فان الشىء المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا و
اعنى اللا معدوم وعلى تقدير ان يكون اللا تعين عدميا
لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللا امتناع عدمى
والامتناع ايضا كذلك قال واكثر المتكلمون اى
انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشاركت
افراد التعين فى التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية
المتعين يكون للتعين ماهية كلية فى تمام حقيقة التعينات
وتمايزت التعينات التى هى افراد التعين بتعين اخر لان تمايز
الافراد المشاركة فى تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين
فيكون للتعين تعين اخر والكلام فى تعين التعين كالكلام فى
التعين ويلزم التسلسل واجيب بان تعين كل متعين ماهية
مخالفة لماهية تعين متعين اخر نوعها منحصر فى شخص التعين
والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا
كالماهية المقولة على الماهيات التى هى الجوهر وانواعه والعرض
واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على
الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات
يكون تمايز بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين اخر
فلا يلزم التسلسل الثانى لو زاد التعين على ماهية المتعين
لكان اختصاص هذا التعين اى تعين التشخص بهذه

هذه العبارة تشعر بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة فى فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين اخر مطلقا والحق انها مع وحدة ذاتها مخالفة بالحقائق هو تعين واضافة

بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر يمتاز بها بعضها عن البعض

الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص
من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان
اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من
الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على
اختصاص هذا التعين به فيلزم توقف اختصاص هذا
التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص
فيلزم الدور ويتوقف هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس فانه يعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل
يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه ح
لانه ح يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس على من يتوقف
تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصص عن سائر
الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
فيلزم الدور ويمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل
صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا
الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل
الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان
التعين وجودا زائدا على ماهية المتعين فانضياف
التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع
انضمام الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي
المعدومة فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اخر فينتقل
الكلام اليه فيلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية
تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها
وهو المط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين

الحصة ح

اليها

اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين
واما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون
التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود
الماهية واما اذا كان معه فلا مال فرع قال الحكماء
اقول فرع على كون التعين وجودا زائدا على الماهية
لما فرغ من بيان ماهية الشخص وانه وجودي اراد ان
يشير الى ما به التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت
الماهية الشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا
لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت
لذاتها الشخص يكون الشخص من لوازم الماهية
فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها شخص اخر وشخصه
من لوازم الماهية والشخصان متخالفان فيلزم المخالفة
بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه
يستلزم انتفاء الملزوم حال كونه متحققا قوله والا اي
وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فيتعلل تشخص
الماهية بتشخص مواد ما واعراض تكتنف بها وذلك لانه
اذا لم تقتض الماهية الشخص لذاتها فلا بد من مادة
يستند التشخص اليها وذلك لانه لم تقتض الماهية التشخص
لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون
مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير
المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان
المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فيتعين
الثاني فيتعلل تشخصها بتشخص مواد ما واعراض تكتنف
بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين

اما من تقول بانه اعتباري فلا يحتاج الى هذا الفرع الاحتياج الى العلة ح

اذا ح

الظاهر في العبارة ان يقال فلا يكون الحال علة اي للمحل الذي هو التشخص وقيل انهم حملوا مطلق الصورة علة للهيولى مع انها خالية فيها ما سبق ما ذكروا ان الحال لا يكون علة للمحل ح

وح يجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد فان
قيل يجوز ان يكون السبب حالا في محل الشخص لا حالا
في الشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل الشخص
يحتاج الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل شخصها
بشخص موادها واعراضها تكتنف بها لانه ح علة الشخص
الحال والمحل جميعا فقيل عليه شخص المواد وعوارضها ان
يعلل بحقائقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم تتعدد
اشخاص الماهية التي يعلل شخصها بمواداتها واعراضها
المكتنفة بها والا اي وان لم يعلل شخص المواد وعوارضها
بحقائقها يعلل شخص المواد وعوارضها بمواد اخر وننقل
الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر
لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة
واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج
في ان يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط و
الحق احاله بشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل
المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بشخص
مناسب لها قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من
الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان
والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول
انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث
في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث
المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث
امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان
نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود

الى الامكان بالامكان قوله والا اي وان لم يكن نسبة الوجود
الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
ضرورة حصر نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب و
الامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واذا كان نسبة الوجود
الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان
الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما
هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب
ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة الواجب
ولا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة
لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان
لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة
التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب فان
الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف
بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة
يفتقر الى تحقق الصفة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما
هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب
ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل
سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير مج
لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون
ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة
لا يقتضي امكان ذات الشيء فلو كان من هذه الحيثية
ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف
الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة فيلزم

الوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب صح

كان صح

اجيب صح

الامكان واجب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان
من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجود
هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع لان علة الوجوب هي
الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان
علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن
الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان بالوجود
فيقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان
بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان
ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها
والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان ممكنا فله سبب وسببه اما غير
الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات
واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب
فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر ويلزم التسلسل او تقدم
الوجوب على نفسه وهما محالان لان الثاني ان الوجوب اقتضاء
الوجود للذات اي استحقاقه الذات الوجود لذاته والامكان
لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي لا استحقاقه الذات
الوجود لذاته المجوز الى الايجاد السابق على وجود الممكن
يتقدمان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن
لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب يتقدم على

وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على
الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على
وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود والمحوج
الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على
الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب و
الامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال قيل
الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي
ضرورة صدقه على المعدوم فيكون الوجوب والامكان
المتناقضان لامتناع العدمي لا وجوديين اجاب المص
بان نقيض ما يكون عدما الموجود خارجي يكون موجودا
لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب
والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما القدم و
الحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث
لو وجد القدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن
القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم
حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم
وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث
حادثا ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم
التسلسل قال الثاني في احكام الوجوب اقول المبحث الثاني
في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب لذاته
ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره
لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره
والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب
بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه

وقوله الله واجب الوجوب لا لغيره وفيه وانيانه الله واجل الوجوه
واجب الوجود

الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب
يلزمه الغناء عن الغير ومن اللازمين اى الغناء والحاجة منافاة
والمنافاة بين اللازمين تستلزم المنافاة بين الملزومين فالواجب
لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف
للمركب فى الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب فى العقل فلم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته مركبا فى العقل لا يقال لا يجوز ان يكون
فى العقل مركبا لان التركيب العقلى ان كان مطابقا للخارج يلزم
التركيب فى الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب العقلى
اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب
الخارجى ولم يكن فى الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلى لا
يقتضى حكم العقل بالتركيب الخارجى والا لكان جهلا بل يقتضى
التركيب فى العقل محال ان يكون التركيب فى العقل ولا يكون
فى الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجى لا يقال لو تحقق التركيب
فى العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لشئ بسيط وهو ممنوع اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع
مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة
كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود
لا يشاركه شيء من الاشياء فى ماهيته وكل الشئ لان كل ماهية لما سواه
مغايرة لامكان الوجود فلو شاركه الواجب غيره فى ماهيته
وكل الشئ يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و
اذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهيته من الماهيات لم يحتج فى العقل
ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين فى العقل ويكون
المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط فى الخارج لانا نقول ان

العقل

العقل لا يحتاج فى تعقل ذاته التى هى الوجود الى امرين يقومانه
اولا اشتراك له مع الغير فى ذاتى ولا جزء له فى الخارج حتى يحتاج
فى تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركيبه فى
العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته
ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا يكون موصوفا له فيكون
محتاجا الى الذات الذى هو غيره فيكون ممكنا فله سبب و
سببه ان كان غير الذات حاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات
بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل او
تقدم الشئ على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة
بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين مغايرة اليهما
فتاخر عنهما فيزيد على الذات ينافى الغرض المذكور وهو كون
الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته نسبة ساوى كونه
ثبوتيا اى موجودا فى الخارج لان النسبة من الاعتبارات
العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين اى لا يكون فى الوجود واجبا الوجود لذاتيهما
وسياتى هذا فى الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات
جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته
لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته
بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة
على الذات لكان تلك الصفات ممكنة مجوزة زوالها عن الذات
وهو ح تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات
فالوجوب الذاتى للذات وهى الصفات واجبة لا لذواتها بل
بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات
الواجبة بالذات فالمسئلة الثالث فى احكام الامكان قوله

على الذات ح

نظر الى الذات نفسها ح

والا لزم ان يكون تلك الصفات واجبة فيلزم التعدد

المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب
شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان
هو محوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده
الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده على عدمه والعلم به
بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة
حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح فوكله والفرق بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره الدخل انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا
التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان
الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء
والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على
الوجه الذي ذكره المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت
بينها بالجلاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات و
الاثنينية به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يقتضي خفاء
والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها
خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة في خفاء التصديق
سبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق
البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان
الممكن في ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر اربعة
اوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية والا لم تكن ثبوتية لم
يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين
الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة
الممكن وصفة الممكن ممكنة والا كانت ممكنة يكون لها حاجة
اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وننقل الكلام الى حاجة

الى مرجح يرجح وجوده

الحاجة

الحاجة وتتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت
متقدمة على موصوفها الذي نسب الحاجة اليه اي متقدمة
على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على ما اثر المؤثر
في الممكن المتقدم على وجوده الاثر الذي هو الممكن وهو محال
واما ان الحاجة ان كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون
الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت
الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت
الحاجة وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة
اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى مؤثر فلا يكون الممكن
محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية
لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن
محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى
المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان
المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية
صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي
هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة
مفتقرة الى المنتسبين واذا كان المؤثرية ممكنة تستدعي
مؤثرا له مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فاثر المؤثر في الممكن
اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال
عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع انه لو احتاج الممكن
في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا
لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثرا

[illegible]

لموثر واجيب عن الثالث الاول وهي الوجوه الدالة ان
الحاجة والموثرية ليستا ثبوتيتين اشان منها على ان الحاجة
ليست ثبوتية وواحد على ان الموثرية ليست ثبوتية بانه
لا يلزم من عدمية الحاجة والموثرية ان لا يكون الذات محتاجا
وموثرا اي ذات الممكن محتاجا وذات الموثر موثرا فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشي موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون
الشي معدوما والحق ان كلا من الحاجة والموثرية امر اعتباري
فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل و
يعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر
العقل فيه بل ينظر فيما هو آلة لتعقله ويعرف بالحاجة حال الممكن
في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون
حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل
الامكان يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالموثرية
حال الموثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي
ثبوت امر في العقل هي الموثرية والحاصل ان الحاجة و
الموثرية اذا انظر العقل بهما الى حال الممكن والموثر يكون بهذا
الاعتبار حاجة للممكن وما هو الموثر ولا يوصفان بانهما ممكن
او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللموثرية
موثرية اخرى واذا انظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال
الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتهما يكونا معقولين ممكنين فيكون
للحاجة حاجة اخرى وللموثرية موثرية اخرى ولا يلزم التسلسل
لانقطاع التسلسل بانقطاع العقل بهذا الاعتبار واجيب
عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود
الموثر يستتبع وجود الاثر لا ان الموثر يحصل وجود الاثر فلا

يصح التردد المذكور فانه مبني على ان الموثر يحصل وجود الاثر
ولقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع اتحاد الاثر بالتردد المذكور
صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد ان وجود الاثر يلزم وجود
الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليبين
حتى يتصور او لا يتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب
ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فيختار ان تاثير الموثر
حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل واما يلزم تحصيل
الحاصل ان لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده
فلا فانه لا يمتنع تاثير الموثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة
مع معلولها تكون بهذه الصفة اي تاثيرها فيه زمان وجود
المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر
لوجود الموثر بالذات اي معيتهما بالذات فهو ممنوع فان وجود
المعلول يمتنع ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول
متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر
عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون الموثر انما يوثر
في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث معدوم وبعض
المتكلمين يقولون الموثر موثر حال حدوث الاثر فانها ليست
حال الوجود ولا حال العدم فان قيل معنى هذا ليست الواسطة
بين الوجود والعدم وهو ممتنع اجيب بانا لم نقل ان للماهية
زمانا غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول
الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والموثر انما يوثر في
الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او
معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي
موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل

ان الموثر انما يوثر في الاثر لا من حيث هو موجود الخ

اذا كان الماهية لا تخلو عن احدهما فاثر المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان التاثير وان كان لا يخلو عن
احدى الحالتين لكن التاثير في الماهية المقارنة لاحدى
الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب ايضا
عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم
بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل
التشكيك ويتعرض ان يقول لا نم ان العلم بان شيئا ما يؤثر
في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان
مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع
لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نم ان الدليل الذي ذكرتم
قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم
مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض واجيب عن الخامس
وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان
فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا
واذا لم يتحقق رجحان لم يستدعي مرجحا وان اتصف عدم
الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن
اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر
فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالتاثير استتباع
المؤثر الاثر اي ان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود
المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم
المؤثر عدم الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة
وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع
عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في
فصل الوجود من ان التجرد لكونه عديما يحتاج الى عدم
علة العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع

عدم علة الوجود

تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لو لا يندفع الشكل بمجرد قوله ان
التجرد لكونه عديما يحتاج الى عدم علة العروض لانه ح
يقال تاثير عدم علة وجوده في عدم الممكن حال عدم
الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع
بين النقيضين فيحتاج الى تفسير التاثير بالاستتباع حتى يندفع
الشكل فان قيل ما سبق من التفسير هو ان المراد من التاثير ان
وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع
عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود
هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير
في جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن
وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان
فلا اشكال ويقرر بانه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج
الى مرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة
الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان
لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح
وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا للمؤثر و
يكون المؤثر في عدم الممكن عدم موثر الوجود على سبيل
الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد
باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالتزويد
المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به ان عدم
الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر ما يؤثر في
الاثر وان اراد به غيره فليبين حتى يتصور او لا نم يتكلم
عليه بانا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين
ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون
الا في العقل ولكون عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في

كما عزم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود
المؤثر فيه وانما الذي لا يقبله هو قولنا حصل
عدمه في نفس الامر لحصول عدمه فيه على ان
يكون الخارج ظرفا لحصول العدم لا لعدمه
الا للوجود والذي اضيف اليه العدم لا نفسه
فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا في المعنى
كيف يتصف بالعلة والمعلولية قلنا ما ايضا
صفتان عدميتان والمعلولية قد تتصف في نفس الامر
اتصافا صادقا عليه المعدوم في نفس الامر
اذا حاصله موجود فيه لعدم فيه بالعقل جاز ان يحكم
بتعلقها فيظهر اتصاله مثال على انه في نفسه
كذلك لا على انه في تحققات العقل م ش

فلن الحسني ان قولنا عدم الاثر في نفس الامر في عدم المؤثر فيه حكم فيه العقل

العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل و
تصعوبه مدار الاشكال ومنه لزوم كون العدم محتاجا الى
المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين
علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع
الامكان والحدوث وذهبت طائفة اخرى منهم الى ان علة
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث
صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر
عن الشيء اي الاتحاد المتاخر عن الحاجة الى المؤثر المتاخر عن
علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب
فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا
لعلة الحاجة فقيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة
عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن
الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز
ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
والا لثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من
العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى
يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة
للحاجة ولا جزءا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير
المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها و
لا شرطا لها لان المتاخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض
بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متاخرا
عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على
الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من

ولا شرطا لها صح

حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متاخرا
عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من
حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار
وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا
عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها اجيب
بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون
متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال الثاني لا يكون
الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد
طرفيه اي الوجود والعدم اولى لذاته لانه لو تحقق اولوية
احد طرفيه لذاته فان امكن لحوق طرفان الطرف الاخر فاما ان
يطرء بسبب او لا بسبب فان طرء الطرف الاخر بسبب
فتحقق اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته
الى عدم سبب طرفان الطرف الاخر لانه على تقدير وجود
سبب طرفان الطرف الاخر يصير الطرف الاخر اولى به والا لم
يكن السبب سببا واذا كان الطرف الاخر اولى به لم يبق اولوية
الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف الاول على عدم
سبب الطرف الاخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها
على عدم سبب طرفان الطرف الاخر وان طرء الطرف الاخر
لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة و
افحش عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وان لم يمكن طرفان الطرف الاخر كان الاولى واجبا فيلزم الانقلاب
من الامكان الى الوجوب قال الثالث الممكن ما لم يتعين الخ
الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره
الى ما لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه اذ لا وجه

لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الاخر المقابل
له فيحتاج الى موجح ولا يتسلسل لانه ح ملا بد من الانتهاء الى
الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب
اولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب
اخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل
العدم فهو واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجوب
بالوجود بان اى السابق واللاحق عرضا للممكن لا من
ذاته الاولى باعتبار وجود سببه والثانى باعتبار وجوده

الرابع ص

قال الممكن اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب
الاحتياج الى المؤثر حاله بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر
هو الامكان والامكان حاله بقاء الممكن باق فيكون حاله بقاء
الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا واما قلنا الامكان حاله بقاء
الممكن باق لان الامكان للممكن ضرورى لانه لو لم يكن الامكان للممكن
ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا
او ممتنعا فيلزم القلب وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا
لاحتاج الممكن فى امكانه الى سبب فلا يكون الممكن فى ذاته ممكنا
بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون الممكن حاله البقاء
محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون
للمؤثر تاثير فى الممكن حاله البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر
تاثير فى الممكن حاله البقاء لا يكون هناك اثر لامتناع حصول
الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان
للمؤثر تاثير فى الممكن حاله البقاء والتاثير يستدعى حصول
اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذى كان
حاصلا قبل ذلك وهو ح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان

يكون الاثر الحاصل اثرا متجددا فالحاجة لذلك الاثر المتجدد
لا للباقى وقد فرض ان الحاجة للباقى هذا خلف اجاب المص
بان المراد بتاثيره حال البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره
ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقى وهذا الجواب
مبنى على تفسير التاثير بالاستتباع والحق ان يقال فى الجواب
ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذى كان
حاصلا قبل ذلك بل اثرا متجددا وهو بقاء الوجود الذى كان
حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره فى
الباقى حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقى هو الوجود الاول
المتصف بصفة البقاء اى الاستمرار فلا يلزم من تاثيره فى اثر
جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره فى الوجود الاول
المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره فى المطلق لا يقتضى عدم
تاثيره فى المقيد قال الرابع اقول المبحث الرابع فى
القدم والقدم ينافى تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد
والاختيار والقصد الى ايجاد الشئ يقارن لعدم الاثر لان
القصد الى ايجاد الموجود ح لانه ح يكون تحصيلا للحاصل
وهو ح والشئ المعدوم الذى توجه القصد الى تحصيل
وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار
يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافى حدوثه فقدم الاثر
ينافى تاثير المختار لان مناف اللازم مناف للملزوم هو له والحكماء
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان الحكماء مع
اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون
القدم منافيا لتاثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما
اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم
ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا فى الصانع

لان تاثير الفاعل المختار ص

قيل عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود ح كذلك ايجاد الموجود مطلقا ح سواء كان بقصد او اختيار او لا فح ما ذكرتم كان القدم منافيا للتاثير فى الموجود مطلقا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود بالذات و متقارن معه بالزمان ولا استحالة فى ايجاد ما هو موجود بوجود سابق لذلك الايجاد انما المتنع ايجاد ما هو موجود بوجود اخر اصب فان القصد ايضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى يجتمعا ان للعدم بالفرق بحكم ص تتمة

الجواب الحكماء الاعتراض

كونه فاعلا مختارا لما جوز واكونه موجبا للعالم القدم فظهر
من هذا انهم اتفقوا على جواز اسناد القدم الى الموجب القدم
وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم
المختار على الله تع ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار
به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تع
وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات اشارة الى
جواب دخل مقدر تقريره الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على
نفي القدم عما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة من المتكلمين و
هم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما
سوى ذات الله وصفاته تقريره الجواب ان المعتزلة وان انكروا
قدم الصفات فالخلاف في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا
خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيثية والعالمية والقادرية
والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم على
للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري تشارك سائر الذوا
في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة
لا يعترفون باثبات القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل
واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما في
الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات
على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال
الخمسة قول ابي هاشم وحده فانه على الموجودية والحيثية و
العالمية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة
على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على
حدوث ما سوى الله تع

المبحث الخامس

المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم

وسمي حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير و
يسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا
ذاتيا لان كل ممكن موجود متقدم لا استحقاقه وجوده
بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود
بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة
عن الغير لم يستحق الوجود لا انه يستحق اللاوجود فان
اللاوجود انفصاله بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا
استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون
لاستحقاقه الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده
الذي هو من غيره فتبليه بالذات لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته
لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم
وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب
الغير واما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن
الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا
ولا استحقاقه الوجود غير الوجود فيكون وجود كل
ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو
الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا
ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي
تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي
تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده
وذلك كل حادث وجد كان قبل وجوده ممكن الوجود
لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل

وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء
في هذه الثلاثة فاذا انتفى احدها لزم ان يتحقق احد الآخرين
فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده
وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في
كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب
في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان
الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه وهذا محال فقد بان ان الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورة
شيء آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه
امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع
بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا او مادة بالقياس
الى الحادث ان كان الحادث جوهرا او اياما كان فالحادث
مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن
المادة واما الثاني وهو كون المحدث يستدعي تقدم مدة
فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة
في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب
على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية

بالطبع

بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون موجدا
موجبا لقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى
واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء
محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج
اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع
الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر
قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع
القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها ثم الرتبة اما
حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على
النوع اذا ابتدأ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف
كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هي هذه
الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده
ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده
ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان
واما طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده
اذا بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم
مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل
وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقبل ان الامكان امر
عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس
بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو امكان بل امكان
وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه واجيب بانا لا نم انه يستلزم تعلقه

بالشي الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج واما ملزم
ذلك لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن
فلا قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون قبله لان الحادث قبل
وجوده ممتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا
في غيره لان نعت الشي لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان
امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان
الحادث وجوده متعلقا بالموضوع من حيث هو متعلق به وجوده
وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه
ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان
يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول اذا جاز ان يكون
محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل
هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من
نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل
لما كان القدرة معللة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة
القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان
يكون عين قدرة القادر وان كون الفاعل بحيث يمكن ان
يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه
معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن
الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة
بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم وان القبلية قد تكون بغير ذلك
وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست
بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ
ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك ولا
بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع

واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل
بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على
بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي
ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غير ما بل القبلية
الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا تجامع
القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس
بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وايضا
يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة
كما ان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي
والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم يكون عدم الحادث
قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض
فمسلم وان اردتم به كونه قبله بزمان محقق ممنوع وما ذكرتم
في بيانه لا يفيد ذلك

الفصل الخامس

لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة
وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة
الثاني في اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثرة المبحث
الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها
بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان
شيئا واحدا انسان او فرس او غيرهما من غير افتقار الى
اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا
بحسب الحقيقة والا يدور لانا اذا قلنا الوحدة هو كون
الشي بحيث لا ينقسم الى مشاركه في الماهية فقد قلنا ان
الوحدة هو كون الشي بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا

الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة
لان الوحدة مبدأ للكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا
اي تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو
المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف
المبدأ اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية
وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة
والوحدة والاضافية وهو كون الشيء بحيث ينقسم لكن لا ينقسم
الى امور مشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد
والرجل والراس فان هذه الامور غير مشاركة في تمام الماهية
واما ما ينقسم الى الامور المشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة
الى افراد مشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو
الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم
الى امور مشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة
مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او
عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم
الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث
هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له
الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة وليس لا من
حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان
الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان مفهوم
الكثرة من حيث هو كثرة مفهوم الموجود من حيث هو
موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة
ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء

الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن
عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان تكون عدما لغير
الكثرة لان غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة فيلزم اجتماع
المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدما لغير الكثرة لا تكون
تكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون
النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب
ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدمين
فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات
الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن
الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد
والموجود فلا نم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم
ان يكون الوحدة التي هي جزء ايضا موجودا وان
اراد بالواحد الموجود معروض الوحدة فمسلم انه موجود
لكن لا نم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب
عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على
ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على ان الوحدة
وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت
مشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون
للوحدات وحدات وننقل الكلام الى وحدات الوحدات
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال والحق
ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل
هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت
موجودة عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة
ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة

تقابل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم
الانقسام الى امور مشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها
تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية واما
فرع الوحدة اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة
لذاتها فلانه ليس من حقيقة الوحدة والكثرة تقابل ما احد
اصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل
التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله
واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة
مقومة لها والملكة لا تكون ~~لا تكون~~ موجودة في العدم حتى
يكون العدم تالف من ملكات يجتمع فلا تكون الوحدة
ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب
من اعدامها فلا تكون منها تقابل العدم والملكة والمصنف
نفى تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون
احد المتقابلين عدم الاخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة
عدم الاخرى واما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة
ليست ضد الكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة مقومة بالوحدة و
لا شيء من الضد والمضايف بمقوم للاخر ومما يدل على ان الوحدة
ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع
الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست
مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة
وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان تعقل الشيء
بالقياس الى غيره وبين ان تعقل به والمعتبر في التضايف هو
الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط

وتقابل العدم والملكة
وتقابل التضاد هو

التضايف

التضايف ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الاخر
واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال
الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه
وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل بالقياس
الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان
عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين
الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية
والثاني اقول المبحث الثاني في اقسام الوحدات
الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد
بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله
على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة
ان كانت نفس ماهيته بلا الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد
الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة و
هي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية بلا الكثرة وهو
مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان
كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية الكثرة فهو الواحد
بالجنس ان كان جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على
كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة
على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد
بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو
الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو
الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة
فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول
كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع

كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان
لم يقبل القسمة اصلا ما فلم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان اي
له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون
ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد
بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد
بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم
التعليمي وان لم يتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع
كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
كغصنين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن
له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم او صناعي
كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يغايران اسماءهما
يغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في
الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس
في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد التقويبين
في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في
اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد
يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في
الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد
بينهما كاتحاد سطح محدب كل نيلك وسطح مقعره يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند

انكباب

انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة ١٢
الثالث لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدات
شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين منهما متغايران
وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران
كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن في
انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن
انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل
كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان
احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة
وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما
مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن
انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر
وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء وكهذا
الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها
ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة
بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران
بالغير ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان كزيد وعمرو وانهما
اشتركا في تمام الماهية الذي هو الانسان والا اي وان لم يشتركا
بالغير ان في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان
ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم
والجسم موضوع لهما وهما يحملان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال
الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق

كل واحد منهما على ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته
ان يصدق الاخر ايضا على بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده
فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا كالحيوان والانسان
فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان
والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا
والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من
الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان
متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد
اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل
فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع
واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل
المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد
لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما يعرضان
لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل
الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل
السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او
احدهما وجودي والاخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين
وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان وان لم
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل
بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى السجين

الانسان او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة او بحسب
جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة
حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالامر الوجودي في وقت ممكن اتصافه به فهما ملكة وعدم
مشهوران كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه
اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا
بحسب جنسه ولا في وقت ممكن اتصافه به فسلب و
ايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير ولقائل ان يقول
السلب والايجاب راجع الى القول او العقد اي يكون
المتقابلان فيهما اما في القول كما ذكر او العقد والتصور
بمعناه ولا يحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب
والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او
سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل
من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها فان قيل الايجاب
والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين
كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب
راجعا الى القول او العقد اجيب بانه اذا لم يعتبر صدق
الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل
بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لا نم انحصار
التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل
بين عدمين احسب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم
المطلق لا تقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا
لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود ملوغ

الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين
واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما فى موضوع
واحد فى زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى
الذى هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى
بانتفاء عدم البصر او بعدم قابليه الموضوع فان كان
الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكه ولا اعتبار بحرف
السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون اللاعمى عبارة
عن سلب قابليه المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب
والسلب فلم يتحقق التقابل بين العدمين قيل ان الحكماء
اشترطوا فى الضدين ان يكون بينهما غايه الخلاف فلا ينحصر
تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر فى تقابل الضدين فان تقابل السواد والصفرة
يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا
فى التضاد الحقيقى ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما غايه الخلاف
لا فى التضاد المشهورى وهو ان يكون بينهما تعاقب و
يكون بينهما غايه الخلاف والانحصار انما هو بالنسبه الى التضاد
المشهورى وقيل ان اشترط فى تقابل العدمى والوجودى
ان يكون العدمى عدم الوجودى فقد يوجد تقابل غير
تقابل العدم والملكه وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل
الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل
من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس
كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب
على انهم صرحوا بان العدمى فى هذين القسمين يجب ان

يكون عدم الوجودى اجيب بان وحدة الموضوع
معتبرة فى التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتصور
تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم
مباين لموضوع الملزوم يكونان من قبيل المباينين غير
المتقابلين قيل السواد امر وجودى قبل السواد
من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان
لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية
من الامور الاضافيه فلا يكون تقابل الضدين قسما غير
تقابل المتضايفين فلنا المضاف حقيقه السواد لا السواد
فان السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد
للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات
السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتها اى مفهوم
الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما وعروض التضا
لمجموع الموصوف بانه ضد مثل المتقابلين تحت المضاف لان
امر وجودى لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر الذى
هو امر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل
لانه يلزم ح ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا فلنا
المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اى تحت الذات
التى صدق عليها المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من
المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف التقابل
او الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشئ
باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه
اخص منه قال المثلان لا يجتمعان اقول ذكر خمسة
فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى
محل واحد لان المثلين متحدان فى الماهيه وفى لوازم
عليه من الامور الاربعه المخصوصه فان اريد بما صدق عليه واحد معنى منهما
ثم يصح القسمه اليهما وان اريد
مفهوم ما صدق عليه المقابل
الحقيقى ما او مجازا فى الجواب
ولعل مرادهم ما ذكر وهو ذلك
الان العبارة قاصرة عنه

المامية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا
لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر
فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثاني التقابل بالذات
بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب
لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين
فانه انما تقابل الاخر لاستلزامه عدم الاخر مثلا الابيض يصدق
عليه انه ليس بحجر فيه عقدان عقد انه ليس بحجر وعقد انه
شر وعقد انه ليس بحجر لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان
على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا
على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بحجر هو عقد انه حجر و
المنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه حجر لا ينافيه الا عقد
انه ليس بحجر كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات
بخلاف الضدين وايضا للحجر عقدان عقد انه حجر وعقد انه ليس
بشر والاول ذاتي والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الحجر
وعقد انه ليس بحجر رافع لعقد انه حجر وعقد انه شر رافع
لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من
الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات
ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه
ليس بحجر اقوى معاندة لعقد انه حجر من عقد انه شر لان
المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء اخر اقوى
من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا
الشر لولا اشماله على انه ليس بحجر لما كان عقد انه شر
رافعا لعقد انه حجر فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر مما ليس
بحجر لكان اعتقاد كون الشيء وكل الامر المشتمل على انه ليس
بحجر مانعا من اعتقاد انه حجر لا لانه وكل الامر بل لاشماله

الذي صح

للحجر صح

على انه

على ان انه ليس بحجر وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون
الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في
الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا
يكذبان معا واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان
فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل
وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتو
سط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا
عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما و
عن الوسط كالشفاف وهو ملون له واما العدم والملكة
فيكذبان لعدم المحل او لعدم استعداد المحل للملكة الفرع
الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا اي متى وجد
احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان
الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو
الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل
على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن
الحي المستلزم للصحة او للمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما
لا بعينه فيتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط
فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون
بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض
الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان
التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين
تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان
اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو
اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة
وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية

وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل صح

الكيف وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين
لا يتضادان وما شي واحد تضاد احقيقيا ولا يرد النقض بالحركة
من الوسط والسكون فانهما امران متباينان يضاد ما شي
واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد
الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة وانتهى الفصل
السادس في العلة والمعلول اقول لما فرغ من الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في
العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامها
الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين
جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون
قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء
ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة
التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة
فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع وليس
المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم
يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول
لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة
على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة
في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية
في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل
فلا يلتفت الى ما قال ان المعلول اذا كان موجودا في
الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اقول لا تعلل
الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك
لان العلة الناقصة اما ان تكون جزءا من المعلول او خارجا
عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون

المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة
اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب
بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار انه جزء هو
اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة
والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان
يكون مؤثرة في وجوده اي يكون وجود المعلول
منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون
مؤثرة في مؤثريته الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا
وهو الداعي والغاية واما الشرايط وارتفاع المانع فرا
الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين
بالاستقلال قال الثاني في تعدد العلل اقول
المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد
بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة و
لنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول
واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع
بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما ملاحظا اما ان يجب
وقوعه باحدهما او لا والاول يقتضي ان يكون احدهما
غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحدة منهما مستقلة
والتقدير ان كل واحدة منهما مستقلة هذا خلف ووجوب
المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل منهما عن كل واحدة
منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما و
اما اليهما لان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
مستقلتين على معنى ان احد المتماثلين رافع باحدهما و
الاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض
فانه نوع واحد يندرج فيه فردان متماثلان احدهما تضاد

السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد
السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على
معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد
له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل
بالبياض الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده
للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قبل
الطبيعة النوعية لا يخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة من
العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها حاجة بالقياس
الى غيرها فلم تقع بغيرها واما ان تكون غنية عنها فلا يعرض
لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة من حيث
هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها او غنية عنها لانا نقول
الطبيعة من حيث هي اما ان تكون تتوقف على هذه العلة
المستقلة او لا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي
الغنا عنها واجيب عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث
هي غنية عنها فهي لا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها
فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل
الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد المتماثلين و
الطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها محتاجة الى
علة مالكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة
واقتضته تلك العلة لزمته الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثلين
عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب
علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل
من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان
تعددت الآلات او القوابل كالعقل الاول الذي هو
مبداء لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي

الذي

الذي لا يتعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع
جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي الكائن مصدريته هذا غير مصدريته ولكن هذان المفهوما
ان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او
احدهما نفسا والاخر خارجا لزم ان يكونا معلولين ان
كانا خارجين او الذي يكون خارجا هو المعلول فيعود
الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية امر
اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري مستغن
عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج
احدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب
بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما اضافي
يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث يكونان
معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه
والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم
بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة
للعلة بالقياس الى المعلول المتاخرة عن ذاتيهما وكلامنا
فيه وهما واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر
قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب
حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا وح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية
او التركيب وكلاهما محالان قيل المصدرية ان لم تكن صفة
حقيقية لم يتم البرهان بما ذكرنا وان كانت صفة حقيقية
كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل

واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر من الواحد شي اصلا وتقريره من وجهين
الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له اما مغاير له لكونه نسبة
فهو اما داخل او خارج وعلى الى اخره الثاني لو صدر عنه شي
فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر
فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان
المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية
صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير المامية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه ملنا لو كان المعلول واحدا
يكون وكل المعنى نفس الواحد ولا محذور فيه وان كان
فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة
ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون
ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله
في الوجه الاول لو لا صدر عنه شي فكونه مصدرا له اما مغاير
له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة
بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد ولا يلزم المحذور
وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية
التي تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان
الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة
من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع
في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات و
الثالث الخ المبحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه
ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير

المؤثر

المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة
للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا
يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع الخ
المبحث الرابع في ان الشي الواحد هل يجوز
ان يكون قابلا لشي وفاعلا له قالت الحكماء الشي الواحد الذي
لا يكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات وشرائط
لا يكون قابلا لشي وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل
بان يكون نسبة القبول واقعة بين المتنسبين اللذين وقع
نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي عرض له القابلية بعينه
هو الذات الذي عرض له الفاعلية وكذا الشي الذي عرض له
المقبولية بعينه الشي الذي عرض له المفعولية والذي يدل
عليه تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي
بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام
القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم
للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول
فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من
حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
اذا اعتبرا بالنسبة الى شي واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي
اللازمين يستلزم تنافي ملزومهما واذا كان الفعل و
القبول متنافيين لا يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا
والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما علل
الذات فان دخلا او احدهما في الذات لزم التركيب و
ان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه ح مصدر الفعل

ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي واحد
لا على انه لا يكون فاعلا وقابلا مطلقا ٭

بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها
بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة المستعملة فيه والجزء
منه واحترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية
في الانسان وقد يمنع ان امثال هذه ليست باجزاء على الحقيقة
بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت
جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة
لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير و
الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فالاول يخرج الكم والباقي الاعراض النسبية
مثل الالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان ومفهوم
انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة
الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي
ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبته الى المكان من
لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون
الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمتى
وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا
واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في ظرف الزمان اعني الآن ولا
يقع في الزمان ويسلب عنه متى فمتى هو حصول الشيء في الزمان
او ظرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض
منها موازاة وانحراف بالقياس الى اخر ونسبة للاجزاء بالقياس
الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة
اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود و
الاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء

الانبطاح بر روى خفتن

غير مصدر القبول فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب
المص بان عدم استلزام الشيء لاخر باعتبار لا ينافي استلزامه له
باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية
فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء للاخر وعدم
استلزامه له باعتبار واحد لا ان استلزام الشيء لاخر
باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر ولهذا
قيل نسبة القابل الى المفعول بالامكان العام ونسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب والامكان العام والقول بان
البسيط لا تعدد اثاره قد سبق قال الباب
الثاني في الاعراض اقول لما فرغ من الباب الاول في
الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب
الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث
الكلية وفيه خمسة مباحث الاول في تعدد اجناسها الثاني
في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض
الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد اجناس الاعراض
اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع
المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا به والمراد بالموجود
في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه فان لفظ كذا في كذا تدل بالاشتراك او التشابه على
معاني مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب
والراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في
العام فان لفظ في في جميعها ليست بمعنى واحد فان

بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم لها وتحقيقها ان الاضافة
هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون
لتلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء
كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب
التى هى غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى
تعقل شئ اخر لكن وكل الشئ الاخر لا تكون معقولا بالقياس
الى تعقل النسبة فالنسبة التى لا توجد فيها الطرفان من حيث
هى نسبة غير الاضافة والنسبة التى توجد الطرفان فيها هى
الاضافة والملكى وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به
ويتعلق بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح وهيئة
ذاتى كحال البنوة عند اثباتها ومنه عرضى كحال الانسان عند قميصه
وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا فى غيره كالقاطع مادام قاطعا
وان ينفعل وهو كون الشئ متاثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا
واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض
بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة
تحت جنس منحصرة فى التسعة فلا يرد النقض بهما عليه لكن
المقطع بان اجناس الاعراض منحصرة فى التسعة يتوقف على
بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل
الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ و
لا ايضا على سبيل قول اللازم الذى يقال على ما تحته بالتسوية
وان لا جنس غير هذه التسعة وان لا يكون اثنان منها او
اكثر مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها
تام جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها
لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب

التى وجدناها فى هذا الفن ما يفى بتحقيق الحق فيه والحق ان
العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة
الى البيان فلو كان العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرة الى
البيان لان الجنس ذاتى والذاتى لا يفتقر الى البيان

المبحث الثانى فى امتناع الانتقال

الثانى فى امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
واحتجوا عليه بان المقتضى لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها
ولا لوازمها والا انحصر انواعها فى اشخاصها ولا عوارضها
الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها
وتعينها ولو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها
لزم الدور ولا امرا مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه فى وجوده وتشخصه يكتفى بغير الموضوع والمكتفى بغير
فى الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى
عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها لمحالها او بما حل فيها
وعلى التقديرين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون
الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عليها لانه
اذا كان الموضوع مشخصا لها يكون محتاجا الى موضوع
مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم
موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال
فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا
يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فى احتياجه الى الحيز
فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج
الجسم فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى
حيز اخر من حيث انه موجود مشخص ولا من حيث هو متحيز
لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين

الثالث

في قيام العرض بالعرض المبحث الثالث في قيام العرض
بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين
بان المعنى بقيام الشي بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك
الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان
عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير
لا يخ اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول
يلزم ان يكون حصول كل منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه
فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ
ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس فيلزم ان
يكون كل منهما قائما بنفسه وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك
ضعيف اذ لا نم ان قيام الشي بغيره عبارة عن حصوله في
الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت
حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع
امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشي في الحيز
تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون الحيز محله تبعا لتحيز
محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم
قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس قلنا
يجوز ان يكون احدهما قائما بالآخر والآخر قائما بالجوهر فجعل
الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر اولى
من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة
بالجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون
الجسم الرابع في بقاء الاعراض المبحث

الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء
الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات
الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا
لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الباقي انه لو بقي العرض
لامتنع زواله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
العرض لا يزول لنفسه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا لذاته
فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا
ولا يزول لموثر اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد
وكل العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطاري على
المحل مشروط بعدم الضد الآخر عن المحل فلو لعلل زوال
الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل
يلزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لموثر موجب عدمي
كزوال شرط وجود وكل العرض الزائل فان شرط وجود
العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور
بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لموثر وجودي
كطريان الضد فيلزم الدور او موثر عدمي كزوال شرط و
وكل الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا
يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر
آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل
مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان
العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما
هذا خلف واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان
البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض
واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان
يكون عدم العرض بمقتضى ذات العرض بعد ازمنة اي

بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن
ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين
يلزم ان يكون عدمه بمقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم
ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال العرض عن المحل
لمؤثر وجودي مباين عن محل العرض وهو ظ بان ضد
ذلك العرض الزائل على محل اخر وظ بان الضد على محل اخر
غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور
او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء
شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار
الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة
والصوت ويكون شرط وجود العرض القار الذات عرضا
غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقي او نقول
زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نم ان اثره لا يكون
عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار
وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه
لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام
تنفي عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه
ولا لمؤثر وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل مختار وقد
عرفت تقرير هذا الوجه وفساد تقديماته **قال** الخامس
في امتناع قيام العرض الواحد **اقول** المبحث الخامس في
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد
في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل
عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل
في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم
الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض

في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين
فلو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا
على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحيوة
مما لا يدفع وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم
حاصل بان السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة
انه اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد
الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس
في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم باطل
بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة
يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد
بالشخص في محل اخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه
الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا
الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع
الاخر جزءا لها والعلة المستقلة فيجتمع علتان مستقلتان
على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل الى
من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب
عرض لا مرئي وقال ابو هاشم التأليف عرض واحد قائم
بجوهرين لان التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع
الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم
يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التأليف

الاعراض النسبية لان الاعراض النسبية غير متقدرة في
ذات موضوعها بقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث
الكم وهي خمسة الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات
وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في النسبة
الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم الكم
اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد به ينتهي الاجزاء
الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او
الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل
ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اي
ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في
جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي
بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح والبسيط وبه
ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاثة فهو الجسم التعليمي و
التخن والتخن اسم لمجموع ما بين السطوح فان اعتبر بدو لا
فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد
المتقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل
الطول اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد
الاخذ من راس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد
الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والعرض هو
البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد
الاخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد
الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول
والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد
كمية فاذا فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد اخر
فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر فهو

ماكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين
لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران
الباقيان بعد عدم التاليف مولفين واجيب بان احاله
عسر انفكاك الجوهرين المتالفين الى احتياج التاليف اليهما
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو مرجح ليس
اولى من احاله عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الاخر
او الى الصاق الفاعل المختار واعلم ان كون العرض الواحد
قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد
الحال في محل هو بعينه حال في المحل الاخر وهو باطل لما ذكر
والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما
محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه وقد ماء الفلاسفة
بالقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة
القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث لمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بمسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضاء واما
قال ابو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك
المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل
منهما لكل العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق
الاثنين لان التاليف لو قام بثلاثة جواهر مرارا بل واحد
من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام
محله فلا يبقى الباقيان مولفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود
ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الاول الذي
هو مرجح

الفصل الثاني في مباحث الكم

لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد
ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا
بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من

الاعراض

والمفردات احاد والواحد فقط او يوجد في
من حيث انه انسان او حجر مثلا فان احد
من حيث انه واحد فقط امكن الحاصل
من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ
من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن
اعتبار كون الاناس الحاصلة من
اجتماع الانسان الواحد واعتبار
كون الاحجار الحاصلة من اجتماع
الحجر الواحد كميات منفصلة الا
عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد
التي فيها هي اما كون كميات منفصلة
بالحقيقة لكونها معدودة بالاحاد
التي فيها فاذا الكم المنفصل بالذات ليس
الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا
بواسطة عروض العدد له ٥ ش

مشترك منوهاية الملاقيين كالخط فانه يمكن
فيه بعضان منتهيان كان في حد هو نهايتهما وهو
النقطة ومقطع الضعف يكون نقطة والسطح
والحد المشترك بين قسميه يكون سطحا والكم
المنفصل بالامكان فيه فرض اجزاء تتلاقى في حد
مال في شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمي اما القادر
التزول لانه يحتمل ما بين السطوح وهو اذا اعتبر
الصعود فانه يحتمل ما بين السطوح وهو اذا اعتبر
انه لا يسمى بالتخن ما عدى السطح وهو الذي يسمى بالتخن
يحتمل ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي
ملوا طلق عليه التخن لكان الجسم التعليمي
جسم تعليمي وتوجيه ان الكتاب انما يحمل التخن
على المعنى المصدري فيكون الجسم التعليمي
توسط بين السطوح ٥ ش

قوله والعرض يجوز ان يكون معطوفا على الطول
لان العمق هو البعد المتقاطع للطول والعرض
معا وقد وقع بينهما الطول فاعلم ان المعطوف
المعطوف عليه الواو حكمه على قائم الاسقف
عرض العمق فالعرض كالاخير ٥ ش

وقد يطلق العمق على البعد المتقاطع للطول
والعرض لا على البعد المتقاطع للطول فقط
كما قال المص وهو اصح والا لكان العرض
ايضا عمقا لكونه بعدا متقاطعا للطول كذا
لا يخرج البعد فرضه انفصالا فرض ضمان
اذا فرض طولا لانه متقاطع اما بين اثنين
٥ ش

عرض وان فرض انه متقاطع للطول والعرض فهو عمق

قال الثاني في الكم بالذات اقول المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما يفسر فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه زمان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال مبدأ الانطلاق بناضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما يعرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولاتناهيها بحسب العدد او الزمان فان في الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان تكون القوى التي هي مبدأ لتلك الآثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا

قال الثالث اقول المبحث الثالث في عدمية مبدأ الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على

الجسم لانا اما نفس الجسمية او جزؤ الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض في الجهتين ولست المقادير امورا زائدة على الجسم حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال لذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهذا لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لانهم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح من حلول الخط مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان تقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عقلا لانه يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا يمكن ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة مع ان عدم انقسام

الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة اصح الحكماء على ان
المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له
طول وعرض وعمق فلانه قد تبدل على الجسم الواحد المشخص
مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها
باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعب
والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي
دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح
والخط فلانهما عرضان للجسم بواسطة الثاني والثاني لا يكون
من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح
والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من
مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت
للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل
يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان السطح والخط
من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير
ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير
انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية
والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا
يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي
فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا
عرضين ثم قال المص واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل
هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا ما دامت
اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها الاجزاء كانت متفرقة و
المستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء التي كانت
مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم

لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من
جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة اما بتغير بتغير الاحاطة وتغير
الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون
تغير المقدار مح واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم فباطل لان
الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل
فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها
بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت
مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق مالم
يطرء عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق
فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب
عن الثاني بمنع المقدمات اي لا نم ان الخطوط والسطوح
من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولكن
سلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي و
لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل و
التكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسياتي بيان
بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل و
يتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا او متكاثفا
لا يكون جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة الثاني
العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض
فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح
فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فسيقام الحجة على
وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف
اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار
الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي

على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم
الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التحلل
والتكاثف عرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم
التعليمي بهما بالعرض لكن ظهر بان التحلل والتكاثف على
الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم
الطبيعي كما ذكرنا قال الرابع في الزمان اقول البحث
الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده بحجتين الزمان
لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات
فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم
الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان
ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تعدم
بعض اجزائه على بعض تعدما لا يتحقق الا مع الزمان
لانه ح نقضي العقل بان جزء منه كان موجودا ولم يبق
الآن وان جزء منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان
فيلزم منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل واجيب
بان تعدم الماضي بذاته لا بزمان اخر فانه اذا كان الزمان
غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر
فلا يلزم ان يكون للزمان زمان اخر لان التقدم والتاخر
لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان
غير مما بل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل قال المثبتون
تمسكوا اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان
بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر
من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي
على مقدار ما من السرعة في تلك المسافة فان ابتدات
الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة

الحقيقة صح

معا وان تاخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته
الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة
الاولى اخذا وتركا اي ابتدانا معا ووقفا معا وكانت
الحركة الثانية ابطاء من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة
الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك
كان من اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان مسافة اقل من المسافة الاولى
ببطوء معين ومن اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة
ويكون هذا الامكان جزء من الامكان الاول واذا كان
كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء
من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس
بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا
الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة
البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك
اي في الابتداء والوقوف تشتركان في هذا الامكان ضرورة
توافقهما في الابتداء والوقوف وتتفاوتان في المسافة ضرورة
البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين
على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة
فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل
وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية
فيتعين ان يكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب
وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها تقتضي

لانطباقه على المسافة المتصلة صح

اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على
العدم فكل القبلية اذا زالت بثبوتيته لان احد النقيضين
اذا كان عدميا تكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول
بان هذه الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج و
الامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان
لم يكن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية
من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود
الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس لقبلية الواحد على الاثنين
التي يوجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبليه
قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يتقضى عند تجدد
البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما
جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان
يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان
ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد
فتلك القبلية شيء اخر لا نزاع فيه تجدد وتنقض فهو غير قار
الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان نفرض متحركا يقطع
مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون من ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة
اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث سبوق
بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال
على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية

والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد
يكون قبل شيء اخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المتصرمة
المتجددة صالحة للحوق هذين العنوانين بها لا لشيء اخر
فاذا ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية
اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من
الزمان الذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا
في الاعيان فكيف يوجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما
في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان
مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على
وجود زمان معه قبل القبلية غير موجودة في الخارج
وكذا البعدية فانهما اضافيتان عقليتان فلا تقتضيان وجود
معروضهما في الخارج بل في العقل اجيب بان ثبوتهما في
العقل لشيء دل على وجود معروضهما بالذات اي الزمان
مع ذلك الشيء قبل لم يتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان
عدم الحادث ليس بنفي محض لانه عدم مقيد بشيء بل
هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض
القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول
ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض
بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه
القبلية زمانا تقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون
للزمان زمان اخر واجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان الزمان متقضي لذاته

فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء
اخر بخلاف غير الزمان فقيل لا يجوز عروض السبق لبعض
اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع
تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم
تساويهما في الماهية كان انفصال كل جزء عن الاجزاء بماهيته
فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون
الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات واجيب بان ماهية
الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يجري
الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر
قبل التجزيء فانه اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان
لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء
سبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها
متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة
الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء اخر وهذا معنى تحقق التقدم والتاخر
الذاتيين له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار تقارنها عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور
عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس
مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما فقيل
القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان
اخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد واجيب
بان معية ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يتعاقبان

في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان هي مبتنية ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك
الشيء وذلك الشيء مظروفا والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان تاطرف
لهما وهما مظروفان له فلهذا الاحتياج في الاولى الى زمان تغاير
الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه وتقابل ان نقول
انا اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان
موهوم مفروض فنسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان
محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد دليل
قال م اختلفوا اقول م المثبتون للزمان
اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم
ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم ما
كان عدمه بعد وجوده بعديا لا يتحقق الا مع الزمان لان
بعديته بعدية لا تجامع القبلية مع بعد والبعدية بهذا المعنى لا
يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه و
انه محال وهذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من
عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون
لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وح جاز ان
يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط
بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل
الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك
الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار
الذات ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس

لان عدمه عاريا على وجوده وان
وجوده بعد عدمه بعديته
هذا اذا كان عدمه
ايضا لان الزمان الى اخر الدليل
لا يتحقق الا مع الزمان فاما ان يكون قبل وجوده
انه لو كان قابلا للعدم فاما ان يكون وجوده حال
او بعده وكلاهما باستلزام الزمان وجوده حال
عدمه ويلخص الجواب ان المحال انما يلزم
من التعاقب بين وجوده وعدمه لا من
استمرار عدمه فلا يلزم امتناعه على كلام
امتناعه بالذات ولما ان اريد امتناعه على دعوى
ويرد بالفرق فلا يتوجه عليه ما ذكر وهو دعوى
الامتناع بالذات بعيدة جدا اذ لا تتصور
امتناع العدم بالذات الا في الواجب
واعلم ان ما ذكره الاستدلال لا يدل على كونه
جوهرا مجردا الا ان يقال وما لا يكون جوهرا
او لا يكون مجردا فانه لا يمتنع عدمه ودعوى
ذلك اذا اريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد
الحكماء هـ ش

كذلك اى لا يوصف الزمان بانه سريع او بطئ وايضا القياس
المذكور قياس فى الشكل الثانى من موجبتين وقيل الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة
والمفاوتة فهو كم والزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا
لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان
الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التى
لا تنقسم فكل الزمان ينقسم الى ما ينقسم لان الزمان ينطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة التى تقبل القسمة الى غير
النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى
ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا يجتمع فى الوجود والا لكان الموجود اليوم
موجودا فى الطوفان وهو ممتنع واذا كان اجزاءه توجد
على سبيل التقضى والتجدد فله مادة لوجهين احدهما
ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة
والثانى ان كل ما كان على سبيل التقضى والتجدد يكون
فيه حدوث شئ وتقضى شئ وكل حادث له مادة ولا يكون
مادته المسافة لان المختلفين فى الزمان قد يتفقان فى
المسافة وبالعكس اى المتفقين فى الزمان قد يختلفان
فى المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا
لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين فى الزمان
قد يتفقان فى المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان
شامخة متيات المتحرك القارة لان المتفقين فى الزمان
قد يختلفان فى مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار
الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار

وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة هو

هيئة للمتحرك وغير قار وهى الحركة فالزمان مقدار الحركة
وكل الحركة التى يكون الزمان مقدارها مستديرة لان
الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز
او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثانى عند المحيط
والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده
بعديه لا يجامع البعد القبلى وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد
عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع
فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وكل الحركة تكون
اسرع الحركات لان الزمان تقدر به سائر الحركات سبب
هذه الحركة التى اسرع الحركات والحركة التى هى اسرع
الحركات هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم
فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه
الحجة على ان قبول المساواة يقتضى الكمية وذلك اى اقتضاء
قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان
المساواة لذاته واما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا
يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد يمتنع الوجود
لتلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان
كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له
محل اما العرضية واما الجوهرية المحوج الى المادة وعلى ان
الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات فى اثناء الحجة

باب الخامس فى المكان اقول البحث الخامس

فى المكان المكان امر موجود لان بداهة العقل شاهدة
بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان
اخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا
وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة

الجسمية وكل ما هو مقصد للتحرك بالحركة الاينية ومشار
اليه يكون موجودا اذ المكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه
لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه
وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لان جزء
الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح
الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند
ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي
ينفذ الجسم فيه عند شيخه افلاطون والبعد المجرد المفروض
عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح او الخلاء
اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني وهو
ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما
عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب
افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي
ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلان
بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة و
النقصان والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل
لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم
تداخل البعدين واتحادهما لانه ح لا تميز البعد المجرد عن
بعد الجسم المتمكن فان الاثنان الى احدهما الاثنان الى الآخر
فارتفع التمايز في الوضع ويجوز تداخل البعدين واتحادهما
يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة وهو ح يضروره العقل الثاني
ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد
البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا والملازمة

باطلة لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا تكون تجرد
البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان
المنفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم مح
فانه يمتنع ان يزول ما بالذات بعارض بيان الملازمة ان تجرد
البعد عن المادة اذا كان لعارض مذات البعد لم يقتض
التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان
مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز اخر فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد
والبعد مما يتحرك فلحيزه حيز ويفتقر ذلك الحيز الى حيز اخر
فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو
مح وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان
لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة
من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا
تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان
الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك
المكان خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد
باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن
الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك
الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه
وان كان المانع من حركة البعد ما يعرض لذات البعد بطبيعة
الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور
وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية ومع هذا
يلزم ان لا يكون المكان بعدا واما قلنا انه يعود الالزام
المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تتعلق
بمكان ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر

وسلم جرا الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان
خلاء لزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا
لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة مستغرق بذكر مقدمة وهي انه كلما كان المسافة
التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت
اغلظ كانت الحركة فيها ابطا والسبب فيه التمكن على
مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد
الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة و
الغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زادت الغلظة
زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون
المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة
اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم
فيه تقوته فلا يخ اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان
والثاني يخ لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل
فيعين الاول ولو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة
في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي
ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق
الثاني كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عديما
صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جمع جوانبه بالنسبة
الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض
جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يسكن
الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله
فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله

زمان وقوعه في فرسخ خلاء صح

الى غيره واجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عديما لما قبل الزيادة
والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض و
العدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
بموجود بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم التداخل
البعدين واتحادهما قوله لانه ح لم يبق البعد المجرد عن بعد
الممكن قلنا لا نم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا و
عدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد
حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم في حيز
خردلة الذي هو مح واجيب عن الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان تجرد البعد لعارض
قوله لو كان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا
لا نم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون
البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث
هي لا تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد
البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المح
واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بموجود بان البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة
وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع الحركة
البعد مادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الاجسام
مادية والابعاد المادية لا تمنع قبول الحركة واجيب عن الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي
زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء
لا في زمان وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي

لا تتقدر الا على مسافة منقسمة ومتجزئة بانقسام المسافة بعضها
قبل وبعضها بعد وذلك لا تتقدر الا مع الزمان فتقول الحركة
في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لما مضى وقدرا اخر
من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب
ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم
من رقة القوام وبطول بسبب غلظ ما فيها فراد ان كان كذلك فالزمان
الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون
زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب
اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق
فان قوامه عشر قوام الملاء الاول فزمان حركة الملاء الاول
عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب
ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ
فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات
هي بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف الذي ذكرتم انما
يتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه في
مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الخلائية
واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف
كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار اخر من الزمان الذي تستحقه
بسبب ما في المسافة من العائق والدفع واضح عن الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه
مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه
حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه
واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينها من
الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام
فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام

والبعد

والبعد عنها ويحصل الملائمة بينها والمنافرة بسببها فان
الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر
المحيط وتلائم المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد عن
المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة
تلائم المحيط وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد
من المركز وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح
بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح
الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي لتسلسل الاجسام
الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمة
ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم
الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن المحاذي المماس للسطح
الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان
كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول
ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وانما لو
كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء
عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة
هي مفارقة سطح الى سطح اخر على تقدير ان يكون المكان هو
السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح
اخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال السكون الحجر عبارة
عن بقاء نسبته مع الساكنات والحجر الساكن عند جريان
الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول
بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقي نسبته
الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح السكون ببقاء نسبته
مع الساكنات ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من

تفسير الساكنات اصح

من صح

ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور كانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح والتوجه الى نحو سطح اخر فالحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه يتحرك لانه مفارق سطحا متوجه نحو سطح اخر فلا يكون ساكنا

سطح الى سطح اخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح اخر
به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى
بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد
المكان وتنقصه والممكن محال كما اذا تكعبت شمعة فان السطح
المحيط بالشمعة عند تكعبها اكثر من السطح المحيط بها عند
كونها كرة فالممكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعبها و
بالعكس اى كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة
عند كرتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان
يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها
فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم تكن عند كرتها كذلك
والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق طبقتى ملساء على صفحة
ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان
لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما ان
يكون حين ما يكون فى الطرف يكون فى الوسط ايضا وهو ظاهر
الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم
المنتقل فى الطرف خاليا وهو المط ولقائل ان يقول الدفع لا يحصل
الا بالحركة والحركة لا يحصل الا فى الزمان وفى ذلك الزمان انتقل
الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقية تدافع
جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا او
كان فارغا والثانى هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى
مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان اخر والاول باطل
لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو
انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما
على حركة الاخر فيكون دورا والثانى باطل لان الكلام فى كيفية

انتقال

انتقال ذلك الجسم كالكلام فى انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع
الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقية حركة جملة العالم وذلك
معلوم البطلان لا يقال يتحلحل ما وراءه ويتكاثف قدامه
لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم
مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار اخر زائد او ناقص لانا نقول زوال
مقدار وحصول فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلامنا
ثم ولقائل ان يقول هذا منتهى البرهان عليهما

آخره

الفصل الثالث

اقول لما فرغ من الفصل الثانى فى مباحث الكم شرع فى الفصل
الثالث فى مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه
المقولة اى مقولة الكيف فى اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات
اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهى اللمس والسمع
والبصر والذوق والشم وهى الانفعاليات والانفعالات او
لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان تكون مختصة
بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة
بذوات الانفس وح اما ان تكون مختصة بالكميات وهى
الكيفيات المختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات
وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة
فقد بدأ به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول
فى اقسامها الثانى فى تحقيق الملموسات الثالث فى تحقيق المبصرات
الرابع فى تحقيق المسموعات الخامس فى تحقيق الطعوم السادس
فى تحقيق المشمومات المبحث الاول فى اقسام الكيفيات المحسوسة
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب و
حلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة

هذا القسم وهى اى حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس الخامسة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهى مختصة فى الاستعدادات اما كون الفعول او الانفعال ولا دليل عليه نعم يمكن ان يستدل بالاستقراء دل الخ كما اشار اليه بقوله الاستقراء دل الخ

اذ لا شي اظهر من المحسوسات لكن ربما نفتقر الى التنبيه على مفهوم
اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فاذكروه من خواصها لم تقصدوا
بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل
الصورة بواسطتها في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات
وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف وان الالطف
اقبل للتصعيد للحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والاقبل تبادر الى التصعد قبل الابطاء فتتفرق الاجسام
المختلفة الطباع التي حدث المركب من التيامها فتنضم عند
تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاكله فتقتضي طبعه الا اذا كان
الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا
من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب
فان الالتئام اذا كان شديدا لم تقوى الحرارة على التفريق
فاذا مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانجذاب فيحدث
سيلان ودوران وتفيد الحرارة ليننا اذا كان الكثيف غالبا
لا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد
الحرارة ليننا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قويت
واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية
مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة
للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك
الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة
النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة

فان حرارة الشمس تؤذي عين
الاعشى بخلاف حرارة النار

الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى انفعالات
لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها
والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل و
حمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول
الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال
لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال
الذي هو المزاج وانما سميت الباقية بالانفعالات ولم تسم بالانفعالات
وان جاز تسميتها بالانفعالات بالوجهين لانها لسرعة زوالها
وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس وسميت
باسم الاول الذي هو في التحدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا
الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم
باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ويسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول
لتكيف البسايط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر
الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف
البواقي لانها ملموسة بتوسطها وسائر الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث
عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان
جميع الحيوانات يدركها ولا يوجد جسم من الاجسام خاليا عنها
والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات
وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم
والى المشمومات وهي الروائح

المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات
المحسوسة باللمس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم

الجزء النارى المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض
وقد يحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت
الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض
فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول
الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها
من العناصر قال واما البرودة اقول البرودة هى عدم
الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة
وقيل البرودة كيفية وجودية مضادة للحرارة لانهما
وجودتان يتواردان على موضوع واحد فيتنافيان الحلاف
طبعا قال واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال
الامام هى البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة
الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب و
الهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل
ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل
وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة تقتضيه
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال
الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوى
القريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان
عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة
متواصلة فى الحس بدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو
وجد ذلك فى التراب كان سيالا والييبوسة مقابل للرطوبة
على التفسيرين فعلى الاول هى الجفاف وعلى الثانى هى
الكيفية التى بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوى
القريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف

مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلا
المادة مستعدة لان ينفعل عن الغير بهما تضاد قال
واما الخفة والثقل اقول من الكيفيات الملموسة الخفة
والثقل وهما قوتان تحسان من محلهما بواسطتهما مدافعة
صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل
والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول
كما فى الذق المنفوخ المسكن فى الماء والثانى كما فى الحجر المرمى
الى اسفل وتسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء
سموهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد فى الجسم الممكن
فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد فى الجسم الممكن فى حيزه
الطبيعى فاما عن الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما
محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعى والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز
الطبيعى لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا
بان يكون منبعثا عن جسم ذى ارادة كاعتماد الانسان
على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا عن نفس
جسم غير ذى ارادة كما فى الذق المنفوخ المسكن فى الماء وقد
يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم
كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة
طبيعى وقسرى كما فى الحجر المرمى الى اسفل فان فيه ميلا
طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كانت حركته اسرع
مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر
من الجبل فان الميل الطبيعى والنفسانى الى جهة السفل
قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا
الميل بالقوة التى توجب المدافعة لا بنفس المدافعة

لان المدافعة الى الشي الواحد وعنه دفعة واحدة مح
ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع ميلين الى جهتين اذا
فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الجسمين المتماسين
الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء اذا اصلقنا
في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الجسم الكبير اعظم
مما في الجسم الصغير ويوالي جهة غير جهة الميل القسري فيكون
المعاوقة من الحركة القسرية في الجسم الكبير اقوى فيكون
حركته ابطاء ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة
للمدافعة ولا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين
يلزم اجتماع المدافعتين عن الشي والى الشي دفعة واحدة
وهو ممتنع وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطاء لان المعاوقة
فيه اكثر وذلك لان الطبيعة في المعاوقة للحركة القسرية و
في الجسم الكبير ما في الجسم الصغير من المعاوقة وزيادة
قال والصلابة اقول الصلابة مانعة الغامز
واللين عدم مانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل
العدم والملكة وقبل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول
الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل
عن وضعه ولا يمتد ولا ينفرق بسهولة وانما يكون عدم
قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين
كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها
قوام غير سيال منتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق
بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب
اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قيل الصلابة الذي لا ينغمز ومنال امور ثلثة
الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة

وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاومه
وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا
امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة و
اللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن الشكل الخاص والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم
والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة
الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع
اجزاء الجسم ولا استوائه فح يكونان من مقولة الكيف
قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول المبحث الثالث
في تحقيق المبصرات منها اوائل المبصرات وهي التي يكون مبصرة
اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر
المحسوسات ماهية وماهية قال الامام اللون بانواعه متصور
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من
ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر
فكذلك لان العقلاء ببداية عقولهم يدركون التفرقة بين
السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض
مفرقا له فلا يتصور وانه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد
والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض
بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشي من الالوان
اصلا والبياض يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق
الزجاج والسواد يحصل من كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء

في عمق الجسم والحق أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان
قائمتان بالجسم في الخارج وإن ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون
سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق
فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا و
لا يحس قبل السلق مع انه كان شفافا فما ان اختلاط الهواء
بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل عدم مخالطة
الهواء وكلبن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من
خل طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه وصفي الى ان يبقى الخل
في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض و
جفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان
الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل
الالوان السواد والبياض وباقي الالوان تركب من البياض
والسواد وقيل اصل الالوان السواد والبياض و
والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي على ان
وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم
الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم
مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واصحيح
عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس
بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاونة الظلمة
الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم
لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج
بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان فلا ترى
الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاونة
الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه
مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة
للون ظ

لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه
عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون
الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين
اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس
عند انتفاء الفصل فيحدث من هذا ان الضوء شرط وجود
اللون قال فرع اقول الالوان قد توجد شديدة
اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من اجزاء البيا
وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء
صغار تضادها اختلاطا لا يميز في الحس بعضها عن بعض كما
اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز
معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد
الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت
مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء
اقول اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون
الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء
اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم
فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء
منحدرة من المضيء الى غيره ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره
وكل منحدر ومنعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى اما لانا لا نم ان
الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ان
الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في قابله المقابل
دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء حال او شيء في مكان مقابل
سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور
بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت
متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر

فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان
كانت محسوسة مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوء اكثر
ستر الما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته
وكلما ازداد كان ما تحته اظهر وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء
محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من
كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الدجاج والبلور والاولى
ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل اما ازدياد حجم الجسم
القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل لفساد
وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون
اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون
ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشاركه
السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل
لان السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما
في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع
الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء
ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس
فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني
نورا وظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المكيف بالضوء
الذي صار مضيئا بالشمس لقوله وان لم يحس به اشارة الى
جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوء

سمي الضوء الثاني نورا

لاحس به كما يحس بالظل بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس
تقرير الجواب ان لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء
بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف
والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعف لعرضه اشارة
الى مدار الضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا
واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن
اللمعان ذاتيا يسمى برقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم
النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي
انتفى عنه الضوء صار مظلما سكون الظلمة عدم ملكة الضوء
وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ويمنع بانه لو كان الظلمة
كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا
توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار
واللازم باطل ويقال ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي
المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي والـ
الرابع في تحقيق المسموعات اقول المبحث وهي الاصوات
والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف
كيفيات تعرض للاصوات فتميز بعض الاصوات عن بعض
اخر تشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد
عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير
الملائم فان كلا منهما قد عرض له ما يميز بها عن صوت اخر هو
مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول
والقصر والملائمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول و
القصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملائمة
وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار
هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة

وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والياء
والواو وانما تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما في مقول ومبيع و
لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء
بالساكن وتراها مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين مثل التاء
والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج
عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء
الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج
عبارة عن ان يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف
او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما
يموج الهواء الى ان ينقلب عن المسافة التي سلكها القارع او
القالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتشابه
منه للتشكل والتموج الواقعين مثالا والقرع والقلع اللذان
هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة
لا الصلابة فان قرع الماء لشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة
وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان
الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل
للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة عيل من
جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت
قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاعس واما اذا
راينا من البعيد من يضرب الفاعس على الخشبة شاهدنا الضرب
قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد
طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت

عالي

عالي سمعه وكل الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت
محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء الخارج
عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن
ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ويؤيد هذا
بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس
الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة
وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج
عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاربه مصادم
كجبل او جدار املس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى
خلف محفوظا فيه سببه تموج الهواء الاول حدث من ذلك متموج
هو الصدى والـ الخامس في تحقيق الطعوم اقول
المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار
القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف
او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما
الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة و
في المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة
وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين الكثافة واللطافة
القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف
الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة و
التفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة
والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه
لا ينحل منه شيء بمخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه
لا ينحل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في

تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاضل بهذا المعنى
هي التي عدت من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم
هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس
بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض
في الحضض وهي البشاعة والحضض بضم الضاد الاول و
فتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة
في السكبينج وهي الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع الحرافة
والمرارة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات
اقول البحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح
الموافقة للمزاج سمي طيبة والروائح المخالفة للمزاج سمي منتنة
وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة
حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب
الاحساس بالرائحة وصول الهواء المكيف بالرائحة الى الخيشوم
وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء
لطيف متحلل عن ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك
اليسير استحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رائحة منتشرة
انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي احس
بها اولا قال واما القسم الثاني اقول لما فرغ من القسم
الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية
وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة
سميت ملكة وما ليس كذلك اي ما ليس براسخة سميت حالا و
الاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية
النفسانية اول حدوثها تكون حالا ثم هي بعينها تصير ملكة والامور

سمي حضض

المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض وبيان
الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة الثاني
في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة و
الالم الخامس في الصحة والمرض البحث الاول في الحيوة الحيوة
قوة تتبع الاعتدال النوعي وينفض عنها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة
بشرط اعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة
لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن
حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة الحس
والعضو الذابل حي وليس بمتغذ ضرورة كونه ذابلا والنبات
متغذ وليس بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذية ويوجد
قوة التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية
ومنع قول الشيخ ان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية
قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي و
ليس بمتغذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي
عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس
والتغذية موجودة ومنعها عن الاحساس والتغذي عائق
لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو
الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرها
بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدا
الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل او لا ولو سلم ان القوة
عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء
الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك
الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات يخالف غاذية الحيوان

فان كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص هو اصلح الامزجة
اليه في صدور افعاله عنه وخواصه
ه ش

ذكر الرئيس هذا الاستدلال
في القانون ج ش

يغتذ
ح

بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة
مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة
الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية
ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب
عن العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو
شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر
فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحيوة بشروطه
باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة تتولد من تجارية
الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي يسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون
الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة
بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت
الحيوة كان العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال و
ان تعددت الحيوة بان تكون في كل جزء من البنية حيوة على
حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء
اخر والا لم تكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع
الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال
متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان
يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ويمنع بان المعنى بالخلق
التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا
الباقي في الادراكات
المبحث الثاني في الادراكات
الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات

تنبيه

المقدمة

انفسها

انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء اقوى
في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية
والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس
فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور
الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور
صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور
ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم
بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره
وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج
الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم
منازع للعقل وصارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب في تعقلات
العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليحصل عن شوب التوهم الى صرف
التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان
لا يناقض ولا يعارض نعم قد تقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه
على الوجه المستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب
اصل الفطرة او بالكسب وقد تقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من
التنبيه فينتقل الى اخفى تنبيه اللهم الا ان تقصر مطلقا فينبغي ان
يتجنب ويكل بيسر لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك ليشاهد ما به يدرك
هذا التعريف للادراك بحسب اللفظ والذي لم يتحاش فيه عن ايراد
المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه مهلة
التعريف بالاخفى لان تضمن مدلول الادراك يكون بامر مختص
به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على
وجه المشاهدة ولم يكن تضمن الادراك بذكر المدرك ولا يلزم

لتخلص

ولو جعل ذكر المدرك داخلا فيما
يتعلق به وعاد مفهوم الادراك
على المتلبس به من الصفات النفسية
لم يلزم محذور ايضا

ما ذكر ان الادراك مغني عن التعريف ويغني
ان تصوره بديهي وينبه على دليل
البديهي الخاص

التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى
يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشى المدرك
اما نفس المدرك او غيره وغيره اما خارج عنه او غير خارج عنه
والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اقسام اربعة و
الاولان منها ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك و
الاول بدون الحلول والثانى بالحلول والاخران لا يكون ادراكها
بحصول نفس الحقيقة الخارجة بل بحصول مثال الحقيقة سواء
كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة
من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن
المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة
ضرورة كونه غير مادى فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة
عند المدرك متناول للجميع يقال مثل كذا عند كذا اذا حضر
منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول
الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان
يكون بالحلول فيه او فى آلته او بدون الحلول فان الحضور
عند المدرك يشملهما والادراك يعرض له الاضافتان احديهما
الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما فى
التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك
متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك
بذاته يدرك والى ادراك بآلة للتنبيه على القسمين وذكر قوله
بشاهدها ما به يدرك والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع
ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون
التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هى
المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف
فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت اليه النفس

لا يكون

لا يكون مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشى عند
الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة ان كان
ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا مرتين احديهما عند المدرك
والاخرى عند الآلة فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور
عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة فالحضور عند المدرك علم
من قوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله بشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان
تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع و
الشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل
والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك
لانه لا يخ اما ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو
التصور والثانى هو التصديق وقد اشير فى صدر الكتاب الى
ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضى عدم
انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق
ثم التصديق اما ان يكون جازما اى مانعا احتمال النقيض
او لا يكون جازما والاول اى الجازم اما ان يكون لموجب
اى لدليل او لا يكون لموجب والثانى اى الذى لا يكون لموجب
اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان فى الخارج
او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه
النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد
بالمتعلق النسبة الثبوتية من طرفى التصديق اى المحكوم
عليه وبه التى يرد عليها الايجاب او السلب والثانى اى
التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين
فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم والتصور اى تصور الشى الخارج عن

يكون لموجب

اراد بالموجب ما يعم الدليل العقلى القطعى والشبهة والبديهة العقلية والضرورة الوهمية وغير ما يخرج به التقليد صوابا كان او خطاء والجازم الذى يكون لموجب متناول التصديق المطابق المستند الى موجب حقيقى من ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذى يستند الى شبهة والتصديق المطابق الذى لا يستند الى الواقع ولا الى الخارج اشارة الى القسم الثانى من هذين الاخيرين وقوله او يتشكيك المشكك اشارة الى القسم الاول منهما

النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه
عن غيره اعتبار الا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود
في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو
كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان
يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا معا عند تصور
الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان ارادوا
بالصورة ما يشبه المنحل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور
وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون التصور هو
وجود مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام
لذي المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا
مستقيما ومستديرا واما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة و
البرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها
وليس كذلك بل الحاصل امثالها وان اراد بالصورة ما يشارك
الخارجي في تمام الماهية فقط لان الصورة عرض لانها موجودة
في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها
قوله والشي قد يتصور نفسه اعتراض اخر على ان التصور
هو وجود صورة المعلوم في العالم تقريره الاعتراض ان
التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع
المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشي
قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود
صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشي نفسه وجود
صورة الشي في نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين
لا يقال الشي اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا
فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهيته مجردة وهو اعم

من الذي

من الذي حضر عنده ماهية غيره او ذاته فاذا تصور الشي نفسه
لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حصول الشي عند نفسه مح
بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور
ليس وجود المعلوم في العالم وقيل ان العلم اما اضافي و
هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد
المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل
العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من
تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون
لشي واحد تعلقات بامور متعددة واعلم ان علم الله تعالى
بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص ح
وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو
حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم والمعلوم واحد
والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم غير
العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من
احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق في
الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم
بالشي الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة
مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم ومعلوم و
علم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي
العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك
الصورة واضافة الصورة الى الشي المعلوم واضافة
الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة
عن العالم حصول ونفس ذلك الشي الحاصل واضافة
الحصول الى نفس ذلك الشي ولا شك ان الاضافة في جميع

الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس
حقيقة الشي في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون
جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك و
عرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه ح تكون تلك الحقيقة
قائمة بذات فتكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة
عن العالم فان كانت صورة لعرض فان تكون المعلوم عرضا
فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون
موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر فان تكون المعلوم
جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد
العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر
جوهريته صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته
من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في
الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون
الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان
تكون الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب اما لا نم
ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله
لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود
الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم
ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية
المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشي مغاير
له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشي في العقل
هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية

العالم م

الشي م

المعقول

المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة
العقلية فلا تكون الشي الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما
الحصول سواء كان حصول صورة الشي المعلوم او حصول
نفس الشي المعلوم فهو من حيث انه حصول شي ليس بجوهر
ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون
وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار
وجود لا ماهية ذات وجود واعتبار ان الوجود ايضا
في نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل تكون عرضا
لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود
في موضوع هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات
الواردة عليه والـــ فرعان احوال فرعان على
القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم،
الاول ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي
الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشي عن
ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الخارجية المقترنة باللواحق
المادية اي ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج
وممتنعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل
فيها ح صورة اخرى مثلها او عندنا اي ان الصورة الخارجية
ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها اي ان الصورة
الخارجية مندفعة بحدوث صورة هي اقوى منها كما في
الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير
محسوسة وغير ممتنعة فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة
صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة
الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة
العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة

اعني الماهية

حق

الصورة العقلية غير مندرجة تحت قول ما هو اقوى منها في العاقلية
الفرع الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في
نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة
جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية
بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة
الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها هو الانسان من حيث
هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصور العقلية
كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء
على معنى انه اذا سبق الى النفس اي واحد من الافراد فكل يقع
عليه هذه الصورة واذا سبق واحد فتاثرت النفس منه
بهذه الصورة لم يكن لما عداه تاثير في النفس بصورة اخرى
ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو
نفس الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي
والعلم اجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبداء
تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم
سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل
تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور
كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل
متصورا بوجود شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع
واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان
يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية
سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعله
وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت فتعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد
شباهم

صورة السماء بالـ مسئلة اقول ختم مباحث الادراكات
مسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا بالفعل
وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد العقل وهي قوة
استعداد به من شانها المعقولات الاول وتسمى العقل
الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان
في مبداء فطرتهم والثانية قوة اخرى تحصل لها عند حصول
البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتهيأ لاكتساب
الفكريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي
مناط التكليف والثالثة هي القوة التي بها ان تحصل النظريات
المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى
اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان تستحضر ما
ولتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد
والـ الثالث اقول البحث في القدرة والارادة
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب
اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر
اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق
واما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا
جميع الاجزاء لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان
ذلك الشيء لذيذا او دفعا ان ظنا مرسمي شهوة واما نحو
دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا تيقنا او ظنا

وسمي غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل
عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد
الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة
والغضب كون الانسان مريدا للتناول بالاشتهاء وكارها
للتناول بالاشتهاء وعند وجود الكراهة او الارادة يترجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما
بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة
ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون العاجز غير
مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة بالقوة
الحيوانية قدرة مرفقا لانها صفة يؤثر مرفق الارادة ومبدأ
الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قادرة
على الاول لانها يؤثر مرفق الارادة وليست بقادرة على
الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية
قادرة على الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقادرة
على الاول لانها ليست يؤثر مرفق الارادة والقوة العنصرية
ليست بقادرة لا على الاول لانها لا يؤثر مرفق الارادة ولا على
الثاني لانها ليست بمبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة مكونة من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون
تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك
فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان
الفعل مختلفا او غير مختلف لشعور وارادة او لا فالتناول
القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد
رسمت القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة

القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة
كاسفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث
انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال
القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل
امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من
معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل
والحق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق
فكر وروية والفرق بين الحاذق والقادر ان نسبة القدرة
الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانها اذا انضم
اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة
الضد الآخر يحصل بخلاف الحاذق فانه لا يكون صالحا لان يقع
به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع
كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة
هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور
التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة
لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع
بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال ولاجل ارادة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود
الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة
فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة
طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق المعشوق والمنعم
عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة

الله تعالى عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضاء
من العباد بترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب
والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات
والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير
وان وجد حصل العزم قال الرابع اقول المبحث
الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات
وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر
وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه
نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم
ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمة
او ملزومة او لا لازمة ولا ملزومة ولا تكفي في بيان انها نفس
هذا الادراك ان نقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة
لفظية وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما
لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة
التي نجدها من النفس هي نفس هذا الادراك ولا شك ان
هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه ويتقرر مغايرة الحالة
المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او
احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ
في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه
ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو
آفة وشر والادراك قد تعرفه والنيل الوجدان ولم يقصر
على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله

والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول
مثال اللذة بل تتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل
لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام
وانما ذكرهما اذ لا يوجد لفظ يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم
الاعم الدال على حقيقته واردفه بالمختص الدال عليه بالمجاز
اما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملذ
الى اللذيذ واما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا
يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا بالقياس
الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك
الشيء حاصلا له اي مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال
والخير بالاعتبار فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى
برآة ما في القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه موثر خير
واما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص
لذلك المعنى واما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه
الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه بهذه ماهية اللذة
ومقابلها ماهية الالم ونعرف فائدة القيود ثم عند معرفة فائدة
القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم
والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذها بالعوض
لكان ما بالذات لان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي
وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت
الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل

اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن
ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع
نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له
شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن
الم الشوق اليه وكذا يحصل للانسان بالوقوف على مثله لذة
عظيمة من غير خطور سابق حتى يحصل تلك اللذة دفع الم الشوق
اليه وكذلك يحصل للانسان لذة عظيمة بالتصور على مال مجاة
للاخطور سابق **قال** الخامس **اقول** المبحث الخامس في
الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن
موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه غني عن كون الموضوع
الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث
يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت
الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث تختل جميع افعاله
وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو
كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات
دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل
الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل
واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها
فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات
خاصة بالروح الذي في القلب ولتلك الكيفيات تشدد وتضعف
بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **قال** واما القسم الثالث
اقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في
القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي
تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات

المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها
اي من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لاوحد
بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات
وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط
بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على
جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق
اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة
للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر
ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق
والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة واحدة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان
تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي
كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة
والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير
الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلثة
والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة
المركبة من الشكل واللون **قال** واما القسم الرابع **اقول**
لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع
وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيضين اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول و
القبول فان كان استعداد اشد يسمى نحو اللاقبول واللاانفعال
كالصلابة والمصاحبة يسمى قوة وان كان استعداد اشد يسمى
نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والمراخية

قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من الفصل الثالث
في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع
الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في ماهيتها
الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في ماهية الاعراض
النسبية اي وجودها انكر ماهية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين
وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين و
احتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها
لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها و
حصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها ولكل النسبة ايضا
في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وكل الغير ايضا يكون حاصلا
في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم
ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبيا لكانت انواعا لجنس
عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض
ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة
ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في
ذاتها بل ما يعرض النسبة لها لا لاضافة فان مفهومها النسبة ومتدعة عن
تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة
في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون تحققه ولا فرض ولا اعتبار
مثلا كون السماء فوق الارض او حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهي اذا من الخارجيات وليست اعداما
لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير
فوقا بالفوقية التي حصلت العدم لا يكون عدمية والا لكان بعدم
نفي النفي نفيا ومتوجه بالفوقية او ثبوتي وليست من ذات
الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس

الاصح

الى الغير

الى الغير ومن حيث هو غير فوق معقول بالقياس الى الغير
ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي تقرير النقض ان
احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي
عرضين موجودين في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان
يكون وصف الفناء والمضي عرضا متحققا تاما بالفاني والماضي
حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما
الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد
الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما اذا من الخارجيات و
ليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد
لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي
اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي
النفي نفيا ومتوجه بالفناء والمضي ثبوتيان وليسا من نفس
اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان
واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء بان كونه فرضيا
فان تحتية السماء انما يفرض بل العقلي هو الذي يجب ان
يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء
واما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا
والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد
منهما لئلا يقع سبب الاشتباه غلط قال الثاني اقول
المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان
ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان
نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان وسمى
المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر في اين فصاعدا
في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في اين في مكانين
حركة لحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون

وهي قريبة من قولهم الحركة هي حصول الجوهر
في حيز بعد ان كان في حيز اخر عقيبه من
غير تخلل زمان هـ

لخروجه عن حدّيهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على
القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي افراد الحركات
الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال لما هو بالقوة من اول
جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصول الحركة كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه
بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر
الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات
من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان
كذلك فله خاصتان احديهما انه لا بد مما يتاتى من مط متوجه
اليه ممكن الحصول ليكون التادي تاديا كمالا ثانيا وثانيتهما ان
ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك
اما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا
وصل الى المقصد يكون وصولا لا توجها وما دام كذلك
فقد بقي شيء منه بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق
بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والباقي قوة الامر المتادي
اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتادي اليه كمال للمتحرك الا
ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتادي اليه كمال ثان وعند
الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما
الكمال الاول الذي هو الذي الحركة فلان الحركة حال حصولها
بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان
الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما قيد
بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما
هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اول له من حيث
هو بالفعل بل كمال لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة اول صح
واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي

لم يصل

لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو
بالقوة لكن لا تكون كمالا اول له من الجهة التي بها بالقوة فان
الصورة النوعية ليست كمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة
الخاصة بل تكون الصورة النوعية كمالا اول له مطلقا سواء
كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل قال المصنف
وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان
الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان
هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه
والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة
وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه
او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه
الى الفعل دفعة او هو المسمى بالكون او على التدريج وهو
الحركة فان الحركة هو الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل
يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وهذا المعنى يقارب
ما ذكره وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير
قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة
فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور
اجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي
ولذلك فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من
الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة
وماهية التدريج اوليا ممنوع [illegible] وذلك اقول اعلم
ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع
الى صنف اخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم

ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة
ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة
تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس
للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة فيها اربع كم
وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما
التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص
مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان
حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان تخصص
لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا
صغيرا وتلتبس كبيرا وبالعكس واما الذي يدل على وقوع التخلخل
والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة
على الماء تقريره ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء
يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان
الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء
الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص لشغل المكان
وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى
حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فيتعين الثاني فيقع
التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان
تقريره ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند
الغليان ينصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه
احدها بسبب حركة ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو
خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها

والاولان

والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى
جهة وجب ان ينتقل الانية اليها لان ثقلها اسهل من صدعها
وان كانت الى جهات يلزم صدور الافعال المتخالفة عن
الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقب فيها فيمتنع
ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ازدياد مقدار
الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه بحيث احدث فيه منافذ ودخل
فيها واشبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب
طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار
الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في الكيف
للاستحالة المحسوسة كاسود الصبغ وتسخن الماء وما
نشاهده الماء البارد وصار حارا بالتدريج والماء الحار
صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة لا يقال
لا نزاع ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا في هذا النوع
من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون
حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون و
البروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون
الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم
مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فانه اذا
لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه تظهر ذلك المغلوب
من الكمون الى البروز وتقاوم الغالب ويختلط به فيحس
بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيستحيل هناك
ارتسام الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول
بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهما لان الماء لو كان
فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخ اما ان يصل الى تلك الاجزاء

سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان
البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس
بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء
لطيف سهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لاسيما
تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء
بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على
سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما سخن الماء بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم
مثلا لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج
لكانت الاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من
الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا و
يحترق والحركة في الوضع بان تتبدل وضع المتحرك دون مكانه
على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان
الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه
متحركا في المكان فالكل منه يتحرك في المكان اجيب بان الفلك
لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق
امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل
ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل
بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض
مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط
بالجزء والمكان يحيط بالمتمكن اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان
الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان
نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء
وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون
نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد

من الاجزاء وفي الاين كحركة من مكان الى اخر بان تتبدل مكان
المتحرك بكل الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان
حصول الجوهر دفعة وتسمى كونا وكل لان الجوهر اما بسيط
او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا
يوجد من قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان
الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان
قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر
في وسط الاشتداد او التنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت
الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة
لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهر
اخر فكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر اخر
وسطي الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية
غير متناهية كما في الكيفيات وذلك يخ في الجواهر دون الكيفيات
اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في
الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة لان
الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد
من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في ان زمان لا
يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو يخ والاول يلزم ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو يخ بالضرورة واما
بيان عدم امكانه في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون
بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء
منهما موجودا فيه لم يلزم منه يخ لان الذات المتحركة هو
موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه
بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر

ويعدم ح

حال الحركة ح

منه ح

المنعدم او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين
المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة
فانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة
لما مر بانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة ولا تقع الحركة
في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف
فلانها طبيعة غير مستقلة بالمقولية فهي تابعة لمعروضها فان
كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه
لو بقي على حاله واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا
بالمفهومية وقد فرض بخلافه واما متى فتابع لمتبوعه فان
كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته و
اما الجدة فيقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتا الفعل
والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من
التبريد الى التسخين فلا يخلو اما ان يكون التبريد باقيا عند
التسخين او لا فالاول باطل لان التبريد توجه الى البرودة و
التسخين توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبريد
اذا لم يكن باقيا عند التسخين فالتسخين انما يوجد عند وقوف
التبريد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال
ولا بد اقول ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اي
المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي
وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له الحركة
اي المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك و
الزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي
المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص
لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين و

المعروض

بوحدة

بوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص
فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض
الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني
او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول او
الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان
انتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول
ووحدة ما فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعدد
المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد
يتحرك الى جهتين في زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان
في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى
جهتين في زمانين في مسافة واحدة فيتعدد الحركة بتعدد
الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد
الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل وينمو في زمان واحد
تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان
المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان
وينمو فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا ولم يتحد الحركة
بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلثة
اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا
محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة
لكن وحدة كل واحد من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ
واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين وبالعكس اي المنتهى الى
شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة
المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر
يحرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك اخر كانت
الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك واما كانت الحركة

واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين
يبقى معيتهما الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة
بتنوع المبداء والمنتهى فان الصعود اى الحركة من المركز الى
المحيط يخالف الهبوط اى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع
وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى التصفر
الى التحمر الى السواد واخذ الابيض الى الغبرة الى الحمرة
الى السواد والاعرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان لم يقدر
تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى اثر
واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة
موافقة فى النوع بحركة اخرى اليه الاشارة بقوله لجواز اشتراك
المختلفات فى اثر واحد واما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات
فى عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة
له لجاز ان يختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة
بالنوع واليه الاشارة بقوله او عارض اى لجواز اشتراك
المعروضات المختلفة اى الموضوعات المختلفة فى عارض
واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ويجوز اشتراك
العوارض المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف
الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة و
النمو والحركة فى الوضع فانه لما كانت النقلة اى الحركة فى
الاين والاستحالة اى الحركة فى الكيف والنمو اى الحركة فى الكم
والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع
وهى اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة
ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين
يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص وعن ان الزمان لا تضاد فيه

ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى
تضاد المعروض ولا التضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط
مع وحدة الطريق فبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
اى لتضاد المبداء والمنتهى وتضاد المبداء والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان منهما تضادا بالذات فالحركة من السواد
الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد
بين المبداء والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداء ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان من حيث هما نقطتان لا تضاد
بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت
مبداء للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام
الزمان لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان نصف الحركة الواقعة
فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة فى نصف الزمان
~~نصف الحركة الواقعة فى كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة~~
فى نصف المسافة نصف الحركة الواقعة فى كلها وبانقسام المتحرك
لان الحركة حالة فى المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها اقول
الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع
سكونه لان ما بالذات يبقى بقاؤها واللازم باطل فالملزوم مثله
ولكن القوة لا بد ان تكون موجودة فى المحرك فان كانت تلك
القوة الموجودة فى المحرك مسببة من سبب خارجى لولاه لما وجدت
سميت الحركة قسرية والا اى وان لم تكن القوة مسببة من سبب خارجى
فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية والا اى
وان لم تكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية
وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة
وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض

تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد
يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية
بطوء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة
المساوية في الزمان الاقصر او المسافة الاطول في الزمان المساوي او
الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في
الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان
السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول
يقابله لهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل فاذا لم يكن شيء منهما
فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف
الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان لاجل تخلل
السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس
نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فتكون سكنات الفرس في ذلك
الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته
المغمورة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة
في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل
في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية
الارتفاع واما ان تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة
لحركة الشمس في الارتفاع وهو ممتنع والا لاستوى الحركتان في المقدار
او تكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة
بالسكنات وهو ايضا ممتنع لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جدا ويسكن
الظل ولا ينتقص منه شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ

الشمس

الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل ابطاء من حركة الشمس
من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في
الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة
وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما مركبا في
القسرية ممانعتها فان والمشهور اقول المشهور انه لا بد
ان يتخلل بين مسقطتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة
زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون
بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك
الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو
كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي
بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا
فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع
وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول
هو الباقي لا المجموع فاذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون
الميل الموصل الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند
تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه
بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه ميل آخر هو علة
رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول
لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول اليه واللاوصول
اليه وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول ويكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين لجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول
واللاوصول في آن واحد وح لا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان
او لا والثاني باطل والا يلزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو ممتنع فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان

موجودا في آن الوصول لان هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد صح

الميل صح

عن ذلك او يكون حركة الظل صح

يكون ساكنا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا متحركا عنه فوجب
زمان سكون بين الحركتين وقد منع اجتماع المثلين ومنع امتناع
تالي الآنات بالـ الثالث اقول لما فرغ من المبحث الثاني
الابن شرع في المبحث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على
نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي
وعلى معروض الاضافة وحدها وليس عرضا متعلقا به وعلى
المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي
يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة
والثاني الذات الذي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو
الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي منه يكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين
وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت
ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر
لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا توجد
الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد
الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في التساوي
لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد و
ان يكون الاخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب
الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الاخر من حيث
كان مضافا اليه كما يقول الاب اب الابن والابن ابن الاب
والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد واذا لم يراع ذلك اي
لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق
الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال

الاب

الاب اب الانسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان
الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص
الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف
الاخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا
حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخر اما لو حصل
موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصيل موضوع الاخرى
مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة
ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل المماثل والمتساوي
والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما
على صفة تخالف صفة الاخر اختلافا محدودا ككونه نصفا
وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زائدا او ناقصا ثم
اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في
الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة
المدركة واما في المعشوق فهو الهيئة التي يتعلق بها الادراك
وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احدى الجانبين دون الاخر
كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار
اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد
وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما
متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد
تعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تع فكالاول
واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير
واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل
واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب و
الابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا والحناء واما للملك فكالاكسى

واما للفعل مكالا قطع والاجزم واما للانفعال مكالاشد تقطعا
وانكسارا والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها
ونضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا
او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات العارضة
كذلك قال فرع التقدم اقول لما كان التقدم من انواع
الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي
خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم
الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث
يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون موثرا فيه كتقدم الجزء على الكل
وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو
تقدم الموثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها
الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وسماه
المص التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على
الماموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدا من
الطرف الاخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما اخر وهو
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد
الى شيء من اقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض
اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس
في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض
ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم
بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم

والمتاخر

والمتاخر في زمان غير مما بل التقدم بالزمان يقتضي ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء
الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها
على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل
بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على
اليوم بالرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي وبالعكس اذا
ابتدا من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة
بحث فاقتصر المص على المباحث التي ذكرها وختم الكلام
في الاعراض قال الباب الثالث في الجواهر
اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب
الثالث في الجواهر وقدم فيه معنى الجوهر في الفصل الاول
ثم في الباب الاول قال الحكماء الجوهر ينحصر في خمسة الهيولى
والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان
يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو
الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون
محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق
التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل
متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر
الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة
في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح
والا فهو الجسم ولا خلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث
الباب الثالث ينحصر في فصلين الاول في مباحث الاجسام
الثاني في المفارقات قال الفصل الاول اقول

الفصل الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في
تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثها
الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم
ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم في ذاته
محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه
من مقوله الكم ولونه من مقوله الكيف ثم ان الحس لما ادى الى
العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير
مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه
المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا
بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم و
ليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون مأخوذا
من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من
الحس اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه و
التصديق بوجود الجسم من قبيل الثاني فان الحس ادى
الى العقل تصور سطوح واحوالها بحيث ادى اليه ذلك حكم
العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
موقوفا على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالحد المرضي
للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على
الزوايا القائمة هذا حد رسمي للجسم لاخذ في سواء قلنا
الجوهر جنس للجوهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات
والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام
خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي
لا يميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط

الثالث

القائم

القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال
اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا
والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
لا ان الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اي يمكن ان يفرض
فيه بعد ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع للاول على زاوية
قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا
فقد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان
السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة
فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة
لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان
السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا
قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر على زوايا غير قائمة
على هذه الصورة واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع
فيه سوى بعدين فقط هكذا فان الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد
المذكور اي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح
عرض فخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى
قيد اخر لخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل
للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون
خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور
لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان
الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة
يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد يراد
المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد

والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه صح

الثلثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شي
منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء
جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر
لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سبق وقد وضع
مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل
للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء للجوهر لان جزء الجوهر
جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر جوهرا لم يكن فصلا وقد جعل
مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل
جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس
فيه ويستدعي فصلا اخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل
في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم
ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر
جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان
جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل
ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم منه ان القابل
الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه
والا يلزم ان يكون جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له
فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض
العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وهذا على جواب
الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر
النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر
جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس
بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله
قال الامام على هذا التعريف يكون ثلثة الاول انه تعريف الشي

التسلسل هو

نظر هو

فانه

فانه هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام
المشاهدة كونه جسما ومتميزا الى غيره من العبارات وان كان
لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على
الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة
التي لا تحصل الا للافراد الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا
فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ
وان كان المراد الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة
بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها اما من الضرورة
او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم
عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف
على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور
لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد
كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم ولا يفيد كمال
التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان
الصورة هي الجزء الذي به يكون الشي بالفعل فلو كان مع
ذلك جزء من القابل لكان الشي الواحد مبدأ للقبول و
الفعل وذلك محال واذا لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد
من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون
الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غاية
ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول
الصورة اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية و
بين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن

الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر
ان التعريف الذى ذكروه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى
ثم قال الامام قد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن
الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان
كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا
جسما وغير ذلك ومن ما ليس كذلك لا يشتغل بتعريفه ومذاهب
عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل
تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصة
من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثانى بان المراد ان
حقيقة الجسم موكدا على ان يكون المذكور معرفا للجسم ولا نم
انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف ينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك
دعوى وعن الثالث بانه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة
مدخل فى قابلية الابعاد قوله لان الصورة هى الجزء الذى
به يكون الشى بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان
الشى الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا
من القابل ان يكون الشى الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون
مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل
هو الصورة وحدها ولا يخفى ورفه ولئن سلم انه يلزم ان
يكون الشى الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه مح
وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها
وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس
والفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة
تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها ملا يكون مقوما
لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود الشى الواحد

لماهيتها صح

وقد عرفت ان ما كان كذلك
هذا ايضا كلام الامام ١٢

يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد
وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اى
الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض
اصحابنا من اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى
الجسم هو المركب من جوهر ين فصاعدا قال المص ولا شك
ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل
يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا
وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة
على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذى
لا يتجزى فان تلك التصورات الغامضة التى لا تحصل الا
للافراد

من صح

الباقى فى اجزائه اصول المبحث الثانى فى
اجزاء الجسم مقول كل جسم اما مولف من اجسام مختلفة
الطباع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد
ولا شك ان الجسم المفرد اى الجسم الذى هو بسيط الطبع
اى ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة ملاخ
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية او غير متناهية
وهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مولفا من
اجزاء متناهية صغارا لا تنقسم اصلا اى لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل
لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة
من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية صغارا
لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من
متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل
فى نفسه كما عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو

ولهذا ذهب الامام الى ان الجسم اولى التصور
يحتاج الى تعريف ولقائل ان يقول لا نم ان
حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل صدور
هذه الامور
حرشى

ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متالف من اجزاء
بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء
الاول من مذهبهم وهو ان الجسم هو بسيط الطبع مولف
من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم ما يقبل للقسمة
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت
به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام
المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل ان يقول الوحدة من
الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم
من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن
فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا
انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ارتفع الوحدة اي بطل و
لا ينقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه
بخواص تختلفه فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف
بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف
بالنصفية ولا يتصف بالتصفية الا هو وكذا مقطع الثلث و
الربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل
وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة توجب
حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما
بالانفصال متعددا بتعدد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان
ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة تستتبع خواص فرضية
وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام
الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم الجسم
حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالقسمة ان
كانت حاصلة قبل القسمة فقد كان القسمان موجودين

المختلفة صح

قبل

قبل القسمة فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب
قوله والا اي وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالقسمة حاصلة
قبل القسمة فبالقسمة بطل ذلك الجسم الواحد وحدث ثانيا
الهويتان فيكون القسم اعدادا للجسم الاول واحداثا للجسمين
الاخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة وقعت على البحر
المحيط وشقت براس ابرتها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت
البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع
شق الابرة فقد فني ذلك المقدار ومتى فني ذلك المقدار فقد فني
ما كان متصلا به وهلم جرا الى اخر البحر وفساده لا يخفى ولقائل
ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال؛
بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في
نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل ولقائل ان يقول
اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس
بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله
وبكل الاجزاء لا ينقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب
المتكلمين وهو ان الاجزاء التي تتالف منها الجسم لا ينقسم بيانه
من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة
لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم
مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها مما يجوز بين الاول ان كل عدد
متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم
مركبا من اجزاء غير متناهية تمكننا ان ناخذ آحادا متناهية
من تلك الاجزاء وناخذ ثانيه اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها
ونضم بعضها الى البعض فلا يخ اما ان يزداد الحجم بازدياد
العدد والنظم او لا الثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو

على رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة صح

لان الجسم يحصل من ثلاثة اجزاء لان الخط يحصل من جزئين والسطح من خطين والجسم من سطحين والمجموع ثلاثة اجزاء

فتعين الاول وح يمكن ان يضم الاجزاء الثمانية بعضها الى
البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء
فانها ثمانية وح يكون نسبة حجم الجسم المولف من ثمانية اجزاء الى
حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المولف من اجزاء غير متناهية
نسبة متناه القدر الى متناه القدر لكن نسبة حجم المولف الى حجم
المولف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
التاليف والنظم والا لم يكن التاليف مفيد المقدار فلو كان
جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي
هي متناهية اي احاد الجسم المولف من احاد متناهية الى الآحاد
التي هي غير متناهية اي احاد الجسم الذي آحاده غير متناهية
نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى
الحجم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل
غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر
الفساد اما الملزوم فبيانه ان الملازمة انه لو تركب الجسم من
اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على
قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع
جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناهية بالفعل فيجب
ان لا تقطع تلك المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق
اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود و
اما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود
والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو
المطلوب لانه ح وجد جوهر فرد في وضع لا تقبل القسمة وان كانت
النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم
محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لابد
وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المط لان محل النقطة

ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي
وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان
ينتهي الى جوهر ذي وضع وهو المطلوب ولقائل ان يقول
النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي
انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان
حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا
من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة
حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط
من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع
غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث
ان الحركة الحاضرة موجودة اي الحركة لها وجود في الحال و
ذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في
الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة
لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة
حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم
ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة
الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين جزء
الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة
عليها غير منقسمة لزم الجزء لا يتجزى وهو المط ولقائل ان
يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة
في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان
معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا
قال المص ثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان

يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا
يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان
الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة
لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة
للزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان
موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته
حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن
لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول
الحال الحاضر حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي و
بداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة
اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين
قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة
اقسام هف فاذا الحاضرة ليست بحركة وقد فرض انها حركة
وهو ظاهر عليه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن
حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل
الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وكذا
في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن
ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان
بحاضر لانه غير قار الذات قال اصحاب الحكماء اقول
اصحاب الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز
يفرض فان عينه غير تياره اي الوجه الذي يلاقي ما على
عينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من
جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار

مضيئا

مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه
المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه
لا لتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا
نقول الوجهان ان كانا جوهرين يثبت المدعى لانه ح يلزم
انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير
محليهما والا يلزم قيام المتغايرين بمحل واحد من جهة واحدة
في زمان واحد وهو ح الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
تنقسم من اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت
التبادل طرفه الآخر جزءا ويحرك الجزءان على التقابل حركة على السواء
من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلا بد وان
يتحرك كل منهما بالآخر والا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا في موضع
التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا
في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث
الثالث كلما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء
الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يقطع البطيء الحركة بحركته اقل
من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في آخر فيلزم
ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع
الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلثة في بعض الاوقات
كان مثلثة من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف
فينتصف المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد
برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون
اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينصف الجزء المتوسط ويلزم
الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على
احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسر فان
ينتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو ح لان الجزء الثاني انتقل الى

حيز الجزء الاول فان كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون
الجزء قد تحرك وقد فرض انه تحرك بنفسه هذا خلف وان انتقل
الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين وقطع ما تحته جزءا
واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان
الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء
جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء نصف
حركة جزء لما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان و
الحركة انقسام المسافة للتطابق السادس الجزء متشكل لانه متحيز
وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل اما كرة او غيرها لانه
ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كرة فاذا انضم
باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات
المضمومة بعضها مع بعض تقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج
اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتتسع اقل منها فيلزم
الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقات الاجزاء
المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة
الملاقات لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة اي يحيط به اكثر من
حد واحد كانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كل منها اقل من
الجزء السابع اذا دارت الرحا فيها قطع الطوق العظيم البعيد
من مركز الرحا جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحا اما
ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا تاما
فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة و
البطوء وهو مح بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار
الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها
وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة جزءا ويسكن اخرى
فتنفك اجزاء الرحا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا

فالجزء متشكل

كان

اثبت شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء
او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والاخيران باطلان
فتعين الانقسام قال ثم قالوا اقول ثم قال الحكماء لما
ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متماسة او غير
متماسة لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان
الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس
فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا
في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو
يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم
وفرض واذا لم يكن بالفعل الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب
ان يكون احد وجوه هذه القسمة في الجسم لا سيما الوهمية والفرضية
لا يقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لانها
لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند
الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات
لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول
موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة
فالقابل للانقسامات شيء اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك القابل للاتصال والانفصال الهيولى ومادة وسمي
الاتصال صورة قال المصنف واعلم ان دليل الفريقين لمنع الانقسامات
الفعلية التي توجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين لمنع القسمة
الفعلية ودليل الحكماء لوجوب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء
ليس الا اثبات القسمة الوهمية فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال
المص لا ينال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية
لان الاجزاء المفروضة للجسم مماثلة فان القسمة بانواعها اي بالكسر

المقترضة

اعني الامتداد الجسماني حديثي

سمي لما اكثرت الحكماء بركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
قالوا انه تركيب من الهيولى والصورة واشتد لوجوبه
معنا واكثر اذا تاملت في ادلة الفريقين ظهر لك ان ادلة المتكلمين
على اثبات الجوهر الفرد انما تدل على امتناع انقسامه بالوهم والفرض فلم يلزم منه على شيء
من امتناع الانقسام بوجه ما وان ادلة الحكماء على شيء
كان كذلك لانه ما ذكروه في اثبات الهيولى بانه موضوع
على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل و
ادلتهم على نفي الجزء لا تدل على عدم حديثي

الثاني

والدليل على كون الاتصال والانفصال حقيقة الجسم

هو انه لو كان نفس الجسم لما كان
الجسم قابلا للانفصال اذ الشيء
لا يقبل عدمه والصحيح المفهوم من
قولنا الجسم متصل انه شيء مال الانفصال
لا انه يقبل الاتصال ولو كان خارجا
عنه لما استقر بعقله الى نفسه ممتنع
ان يكون الاتصال جزءا من الجسم
حديثي

انقسمه

ابت

والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينيه يساوي
طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في
النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين فيصح بين
المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا
نقول انما يلزم ولكن لو كانت الاجزاء المفترضة متماثلة وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم
ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان
الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز ان يكون لكل الاجزاء مشخصة
بمشخصات عائقة عن الانفكاك فيكون لكل الاجزاء قابلية لاتصال
بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول
الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية يحصله فلا يختلف
مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما
لانكا امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر
تقارنه فمقتضى كل منهما يقتضي الاخر ويلزم المطلوب فاما
كون الاجزاء مشخصة بمشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم
فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع
الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص
وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة
الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما الجسم فان الاتصال
والانفصال ح عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في
ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا
للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت ان الجسم
متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في

الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم

فروع

اقول فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة
الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك
عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في
اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة
لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن
التناهي وكل ما لا تنفك عن التناهي لا تنفك عن الشكل لان
الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل
والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن
التناهي والشكل والموجب للتناهي والشكل ليس الجسمية
العامة ولا شيء من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي و
الشكل الجسمية العامة او شيء من لوازمها لتساوى الكل
والجزء في التناهي والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيء من
لوازمها كان كل جزء من الصورة يعرض له ما يلزم الكل
من التناهي والشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى
جزء الصورة وكلها في التناهي والشكل فلو فرض اقل
قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثير
وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع
فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم
رفعهما وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه
لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة
الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة
بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال

والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد ولا تنفك عن التناهي صح

اي نفس الصورة الجسمية

الثابت في الخارج

لا يستلزم ان يكون في الصورة قوة الانفعال على الاستقلال لكون الصورة ح قابلة للانفصال له انها من حيث الهيولى اذ الشكل اي انفصال واسعة انفصال الجسمية عن غيره ٥

بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والفصل
والوصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها ما الموجب
للتناهي والشكل هو الحاصل اي الهيولى بما فيه من الصفات
التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن
الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا
وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة
الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى لا تنفك عن
الصورة الجسمية لو جاز احدهما ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة ذات وضع اي تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها
وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية
جسما ذا حجم وهو ح لانه ح يلزم ان تكون للهيولى هيولى وان
لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا
وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في
جهتين واللازم اما النقطة فلانها لا يمكن الا حالة في غيرها والا
لكانت جزءا لا تتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست
نقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير حامل وان تجردت
الهيولى عن الصورة غير ذات الوضع فاذا الحقتها الصورة
تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فترجح الجائز بلا مرجح
واما قلنا اذا الحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
لانه اذا الحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود
الجسم بلا وضع وهو ح ببديهة العقل وان حصل لها جميع
الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا
ايضا ح ببديهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين تكون محالا ايضا

باطل صح

بديهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا
بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكما امكن ذلك
الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح واما قلنا ذلك
ليس اولى بها عن غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى
بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة
وهو ح لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع
الذي حصلت فيه مع الصورة ولا يكون هذا الوضع اولى بها من
غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى و
هذا ايضا ح لان الهيولى متساوية نسبتها الى جميع الاوضاع التي
تقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذا تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت
ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها
يقتضي ترجيح الجائز بلا مرجح وهو ح وثالثهما ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة
للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما تقتضي
هذه الصورة وما تقتضي هذه هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى
الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان
كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار
الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها و
تجهزها الى الصورة والا لكان الهيولى موجودة متجهزة بدون
الصورة وهو ح لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها
وتشكلها من حيث هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة
القابلة فان الهيولى علة قابلة لشخص الصورة وتعينها بالتناهي
والتشكل تسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر
ان احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع

لان احتياج كل منهما الى الاخرى ليس من جهة واحدة

ولقائل ان يقول لا نم انه ح يجوز اتصاف الهيولى حال تجردها عن الصورة بصفات متنافية يقتضي بعضها تخصيصا بعض الاجزاء عند مقارنة الصورة ١٢ حاشية

يتبع ان يكون مبدا للانفعال والقوة معا لان الواحد لا يكون مبدا للمتضادين فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى تكون مبدا لها بالقوة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم ان يكون هناك هيولات مترتبة غير متناهية ١٢ حاشية

الصورة صح

فان شخص الصورة صح

والتناهي والتشكل صح

الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان
المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الكيفيات
والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة واليبوسة والاوضاع
الطبيعية والتشكل والتفكك تسهيله وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات او تعسيره وهو اللازم للاجسام اليابسة من
العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات
واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الكيفيات والامكنة
والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الكيفيات والكيفيات مختلفة غير
واجبة لذواتها فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الصورة الجسمية المشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا
الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعلها اذا امتزج
مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون بكل الامور
مقارنة للهيولى والصورة لان المقارنة نسبة الى جميع الاجسام
على السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كتسهيله قبوله للفصل والوصل وغيره ويجب
ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان
يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن
هذه الصور لما اختلف الاجسام في هذه الكيفيات ضرورة انتفاء
المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكيفيات اي اثبات
الهيولى والصورة والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك
احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت
الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون
الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الكيفيات والامكنة والكيفيات
والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل
المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على

والرطوبة صح

والامكنة صح

الوجه

الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة
الجسمية بنفسها من غير هيولى اما بان يقول الموجب للتنامي
والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتنامي
والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال و
اللازم باطل قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة
الجسمية بنفسها من غير هيولى بان كون الجسم قابلا للتنامي
والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال
قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكلات المختلفة ويقابل ان يقول التنامي والتشكل في
الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال
بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون
الحائل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ويقابل
ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى من الصورة
فللمعترض ان يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا
بشرط اقتران الصورة بها بيانه انه لا نم ان الهيولى ان تجردت
عن الصورة غير ذات الوضع فاذا لحقها الصورة وصارت
ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير
مرجح واما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص
الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة
المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى في
حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصيصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم

ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان نقول الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم تتخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجح
الجائز بلا مرجح واما على الثانى من الوجهين الدالين على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد
مبداء كثير بتقريره ان قال لم لا يجوز ان تكون الهيولى مبداء
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان تكون الشئ الواحد
مبداء كثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان تكون الشئ الواحد مبداء
لكثير وما ذكر فى بيان عدم جوازه فى العلل والمعلولات
قد سبق تزييفه على ان مبداء كونه بالفعل هو الموجد لها
واما على الدليل الذى ذكر فى اثبات الصورة النوعية فللمعترض
ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان
الاجسام كما اختلفت فى الاعراض الذى ذكرتموها فقد اختلفت
فى الصور التى جعلتموها مبادى تلك الاعراض فلو كان اختصاص
الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان تكون للصورة النوعية
لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان تكون لصورة اخرى
ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل فان قالوا
اختصاص الجسم العنصرى المعين بالصورة المعينة انما
كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة
اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية
فلان لكل فلك مادة تخالفه بالماهية لمادة الفلك الاخر
وكل مادة لا تقبل الا الصورة التى حصلت فيها فللمعترض
ان يزعم ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين

كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبداء صح

اى كما ماخوذ العلل و المعلولات صح

بالصورة

بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن
اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيآت
فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية
المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما
الاجسام الفلكية فانما تختص كل واحد منها بكيفية معينة لان
مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات هذه
الصورة ولقائل ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب
اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية تحصل الجسم
بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم من غير ان يقوم باحد هذه
الصور والاعراض المذكورة يختص بالجسم المعين بعد تحصله
بالصورة النوعية فلا تقتضى الصورة النوعية بالكيفية الاعراض
المذكورة من الاسناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضى اسناده
الى الفاعل المفارق **قال البالث فى اقسامه اقول**

البحث الثالث فى اقسام الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات
وذلك لانه اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع فان لم
تكن فيها تركيب قوى وطبايع فهى البسائط كالماء والهواء وان
كان فيها تركيب قوى وطبايع فهى المركبات كالنبات والحيوان
والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد
داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها اليه فى جميع الجوانب
متساوية والشكل الذى يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان
المقتضية لشكله هو طبيعته وهى واحدة وقابله هو الجسم البسيط
وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يكون
مختلفا فيجب ان يكون كريا والا اختلفت هيآته والطبيعة
الواحدة فى القابل الواحد لا تقتضى هيآت مختلفة وينقسم

او فيها تركيب قوى وطبايع صح

وايضا انه الذى يساوى جوانبه الجسم فى كله فى الاسم والحد فيخرج عنه الفلك وكذا اللحم و العظم او اعتبر التعريف بحسب تحققه وبدونه فلا يدخل او اعتبر بحسب الحس وانما قيد بالمحسوس لئلا يدخل الهيولى والصورة او من الجواهر المفردة ١٢

لان غير الكرى من الاشكال يختلف بحيثيات الاستدارة على الخطوط والزوايا والنقط ٥

طرقت حساب قاعدة الفلك تسقطهم خمسة خمسة

البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب
وطريق اثبات الافلاك الاستدارة بالحركات الموجودة بالرصد
بعد تقرير الاصول الحكمية ومن اسناد كل حركة الى جسم يتحرك
بالذات ويتحرك بالمحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في
الحركات الفلكية المستديرة ووجوب التشابه منها لامتناع الخرق
والالتيام على اجزائها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو
المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه
الذي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس
مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض واحد
منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية
يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط
بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان
الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام و
الجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا
يلزم الخلاء او اللاتناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها
مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو
مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون
موجودا غير مجرد اي ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة
عن المادة اي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه
اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما
هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد
للمتحرك من السواد اليه وليس بموجودة وتقرير الجواب ان كل ما
هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا
والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا
الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة

السواد هو

وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو منقسمة لتحرك فلو وقف
فهو الجهة كان ذات منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين
من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة
لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اي ما وصل
اليه ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة
فالجهة ما بعده فما فرضنا جهة لا تكون جهة فان قيل التقسيم غير حاصرة فانه
يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها اجيب بان الحركة في الشيء
المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي
وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة
غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين
قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل
وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير
متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في الجسم
امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم
بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد والجهتين بالطبع جسم
واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما
ومحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه
بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كان الجهة ذات وضع
يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده
ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة
اخرى متبايلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها
جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فيعين ان يكون في شيء مختلف خارج عما يتشابه
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب ان المحدد للجهتين جسما واحدا
اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان

اي ما لا ينقسم الجسم

يكون هو

في الوضع تحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين
لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه فاذ الا يحدد البعد عنه
فاذ الا يحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان
تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون ووقع المحاط في التحديد حشوا واقعا في
التحديد بالفرض اذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين او تحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيط فيتعين ان يكون المحدد
للجهتين جسما واحدا فاما ان يحدد به الجهتان من حيث هو واحد او لا من
حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين بالطبع يجب ان يكون طرفي
امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه القرب
يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بحد فثبت ان
التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان
له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل
بابعد حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل
اما انه هو الفلك التاسع فلان الجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان
مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها
الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من الجهة الى الجهة
فالجهة لذاته تحصل الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم على
يكون الجهة لذاته فلا يكون المحدد محددا هف فاذا كان المحدد بسيطا
يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان المحددات الجهات ليس في طبائعه
ميل مستقيم والا لكان الجهة له لذاته فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد
شاهدة على ان الافلاك تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى
المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بالحركة
اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام
والثمان الباقية فدل عليها اختلاف حركات الكواكب وانساغ

محددا صح

والكواكب صح

اما صح

لاستلزامه الحركة المستقيمة للفلك وهي لا تتصور عند الفلاسفة صح

تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك
الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى
المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته
ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم
فلك القمر وهذه السبعة يسمى ممثلاتها فلك البروج لهذه هي الافلاك
الكلية واما الافلاك الجزئية فكل من الافلاك الكلية للكواكب السبعة
السيارة غير الشمس تشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض
في نخن الخارج المركز مماس محدب سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما
عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك الخارج
المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل تماس
محدبا بهما على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا و
الاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها تكتفي فيها باحد الفلكين
اي خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن
بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا العطارد
فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل
المتصل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى
بالمدير ويشتمل المدير على الاخر اشتمال الممثل على امثالها وهو
المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكيه
خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر
محيط بالمائل ويسمى ممثلة بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية
خارجة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير فيتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بها و
لكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي

ومتعمر اسماصح

حركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه صح

فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب
فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة
خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة و
قد صدر منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن
وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في الافلاك كثيرة قال المصنف
والقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل
كوكب نطاق ينفصل من نحن فلكه شبه حلقة يكون قطر تخته مساويا
لقطر الكواكب متحرك بنفسه متحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد
الكواكب متحركة على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم
ومن اطلع على الهيئة والا اعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل
الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال فرعان اقول
فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك ماسرها
شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت متلونة لحجبت الابصار عن
رؤية ما وراءها لان شأن الملون ان يحجب الابصار عن رؤية
ما وراءه واللازم طاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قيل فيه
نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب
عن رؤية ما وراءها وان سلم ملا يمشي في الفلك الثامن والتاسع
لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيء مرئيا ليستدل على كونه
شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء و
الزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها
مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان
كل ملون مرئي من غير عكس وله ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع
لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك
ماسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت

في غاية الحرارة او البرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم
يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى
الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل
فالملزوم مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع
متخالفة بالحقيقة يقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون
طباع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا تكون في غاية الشدة
وكذلك البرودة وعلى تقدير ان تكون الحرارة والبرودة فيها
في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم
العناصر لجواز ان لا تكون لها تأثير بالحرارة او البرودة فيما هو
اذلاني عنها والاولى ان يقال الافلاك ماسرها لا حارة ولا باردة
ولا موصوفة بما ينتهي اليهما والا لكان فيها ميل صاعدا وهابط
فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك
ماسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة
للحركة المستقيمة والافلاك ماسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة
لسهولة التشكل والاتصال وغيرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة
لان سهولة التشكل والاتصال وغيرهما لا تتم الا بالحركة المستقيمة
لانها تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال
المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك ماسرها غير قابلة للحركة الكمية
لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك
المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل
محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على
محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل
على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع
تغير مقعره المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه
في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء لان امتناع ازدياد

امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان صح

محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الجسم الذي
هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المتقعر له في الامتناع
لان الشرط الذي هو الجزء يتحقق فيه ودفع هذا الاحتمال بان التغير
في المتقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل او الخلاء وهما
محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل و
التكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء وقد يقال ان يقال ليست
بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة وان الثاني
اقول النزع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة
في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان
الافلاك بسائط فلا تقتضي امورا مختلفة فيصح لكل واحد منها من
التوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من التوضع والموضع
واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة بالنقلة عنها جائزة ولكل النقلة
لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل ممتنع ان يكون في طباعها
ميل زائد ربما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طباعها ميل الى
والمالم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طباعها الا الميل
المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان
مبدأ الميل الطبيعي من مقومات الافلاك وممتنع ان يكون المقوم
للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل
المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق
عن الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب ممتنع
وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل
وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل
مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي
كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء

في جزء

من خارج

حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح
لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى
كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين متحرك
بالحركة المستديرة قال المص وهذان الوجهان الدالان على ان
الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء
المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة وتقابل
ان تقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون
فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدأ
ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان
الحركة المستقيمة منها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير
قال واما الكواكب اقول واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه
يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها لا يقال ملعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تتساوى حركة الفلك
القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس تمامه
والمظلم تمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحركت هذه الكرة ايضا
حركة تتساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء و
يزول بهذا القدر مقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا
ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك نصف
دورة فيتم ايضا حركة فلك الكرة نصف دورة ووكل عند
الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فيرى بدرا واذا احتمل
هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول
الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال
وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه

اما ان ما عدا القمر مضيء بالذات فلانها لو كانت انوارها من الشمس لاختلف بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور القمر منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما اختلفت تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه لانا لا نرى نوره عند اجتماعه بالشمس واذا بعد عنها عقدارا ثني عشر درجة يعود مباشرا الى ان يصير بدرا ووكل عند الاستقبال ثم يعود ولكل ينقص نوره الى ان لا يرى له نور ووكل عند الاجتماع صح

ومن الشمس لا تنقص الخسافه والسر واما العناصر اقول
واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما
ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء
والثاني اي الذي يحرك المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو
الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدب
مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع
ان يكون فوق العناصر واما حرارة النار فظاهرة محسوسة
فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا
حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي
يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا انها
يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة
الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا مجاز
ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون
النار البسيطة فيها يبس ما اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ
الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار
اذا جمدت وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية
يفترقها السحاب الصاعق فتتولد الاجسام الصلبة من النار
بعد جمودها ومفارقة سخونتها عنها تدل على انها يابسة وهذا
انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية
التي يفترقها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة تتولد من الاجزاء الدخنة والابخرة المتصاعدة
من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة
لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى
كان تلونها اقل وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي

شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف
مضاف الى نحو جهة الفوق ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب
واما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا تكون
شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى
الماء ان يتشبه به بصير ورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن
اصر من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا
انما يحس ببرودته لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء
واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل والتركيب
بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر فلك النار شامل للماء والارض
والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا
على مركز العالم باردة يابسة واما يبوستها فظاهرة واما برودتها
فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها
برد محسوس ومكانها الوسط بحيث تنطبق مركزها على
مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه
بارد رطب وهو محيط والماء يحيط بثلاثة ارباع الارض وكان
حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال وهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال
الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء
والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة
منه لتكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات وان العناصر
باسرها كائنة وفاسدة تنقلب كل منها الى الاخرى بان تخلع
صورة وتلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض وان بعض
مياه العيون ينجمد حجرا كانقلاب الارض الى الماء فان الحجر

الخفيف المضاف هو الذي ان كان في حيز الخفيف المطلق يتحرك الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او المضاف يتحرك الى المحيط حرثي

والثقيل المطلق هو الذي يقتضي النزول الى الغاية اعني المركز حرثي

والثقيل المضاف هو الذي ان كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وان كان في حيز الخفيف المطلق او المضاف يتحرك الى المركز حرثي

والكون هو تلبس صورة والفساد خلع اخرى حرثي

يجعله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر
املاجا اولا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب
الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس
المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نحيته حدث مرة بعد اخرى
ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح
لكان من الماء الجاري اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون
ذلك القطر في الهواء فتعول الى الطاس لان الهواء المتطف
بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في
الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء
لتصاعدت حد الفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء ولو كانت
الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم اما نفاذ ذلك اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء
بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص
مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين
زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدهما عن الاناء وهذا
كله على خلاف الواقع فقيل لو اقتضى برودة الاناء فساد
الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء
بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري
الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه فلم يصير الهواء ماء بل حصل
الندى الذي يركب الاناء من اجزاء مائية احتبست بان جرم الاناء
لصلابته يصير بكيفية بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها تشتد
تكيفه بها ويحتبس بحفظه الهار طبا ولذلك ربما يوجد الاولى الرصاص
المشتمل على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات
بالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء
المطتف لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطتف به

منزل ع

الاجزاء صح

ظاهرا عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء ماء اما اذا انتحى منه لم تصل الهواء بالسطح عاد
الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه
الابخرة بحيث تتلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة
تصير هواء فان النار المنفصلة عن الوقيد لا تحرق ما قابلها
على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء
نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير و
سد الطرف الذي يدخل فيه الهواء الجديد يصير الهواء الذي في
الكير نارا يشاهد وكل من يباشره ولما بين الانقلاب بغير وسط
يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات
دالة على ان الهيولى مشتركة قال واما المركبات اقول

الشعلة صح

واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع الارض والماء
والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهي
المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات
مخلوقة من امتزاج هذه الاربع الاستقراء والمزاج هو المعد
لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان
ذلك ان المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنا و
ذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا
حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال ينقسم الى نوع
هو صورة كالانسانية وهو اول لان كل شيء يحل في المادة و
الى غير نوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول بهذه الصور كمالات مختلفة الاثار
تصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر

من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع
لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف و
كل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع
ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب
الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق
فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو
اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور
الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد
التركيب من الامزجة فان المركب يختلف باختلاف مقادير هذه
العناصر والامزجة مختلفة باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة
غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة
لخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المشابهة المتوسطة
الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض فان تصغر اجزائها
متخالط فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها فكان
يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث تكسر سورة الاخرى كل منهما
سورة الاخرى فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة
في الكل متوسطة توسطا تاما يفسد صورة البسائط والعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منهما في
الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منهما ان كان مع انفعاله
لزم ان يكون الواحد بالنسبة الى اخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان

الشيء صح

يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم
ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لا بد وان يكون فعل
كل منهما في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من
حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة و
القابل من حيث هو قابل لا فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو
الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تنكسر بواسطة
الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء
في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الا ان مجموع
الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا
والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل
الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير دخول
صورتين فيهما ولا يلزم محذور وقوله المشابهة اي يكون تلك الكيفية
مشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المشابهة
متوسطة بين هي كيفيات البسائط قال الرابع في حدوثها

اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العلم
في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة
لانه اما ان تكون محدثة الذات والصفات او قديمة الذات و
الصفات محدثة الصفات او محدثة الذات قديمة الصفات
وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلاث
فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود
والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما
الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثامسطيوس
وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار
والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى

او قديمة الذات صح

الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث ويسبق الآخر
لا الى اول والعناصر قديمة بمواد ما بحسب شخصها وصورها
الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اى
كان قبل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث و كلام
هو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس
وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية
كالمانوية والاصبانية والمرقيونية والماصانية فانهم قالوا
الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية
وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين
الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل
لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار
والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت
النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان النار ويقال
ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان
الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه
فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات
وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدا
الاول اصل العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات
كلها فانبعثت من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي
في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم في ذات والعالم
الحسي الا في ذات العنصر صورة كمثال عنه ثم قال وتصور العامة
ان صور المعدومات في ذات المبداء الاول لا بل هي في مبدعه
وهو تعالى توحد انيته ان يوصف بما يوصف به مبدعه
ثم قال

ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع
اجرام كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان جوهره تكونت من صح
الارض ومن اخلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال
الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران الفلك
المسبب على السبب بالشوق الحاصل منها اليه ثم قال وكان ثاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن
التورية وقال اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض
بالتلطيف وزعم انكسيماس انه الهواء فتكون من لطافته
النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابقليطس انه
النار فتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال
اخرون انه البخار فتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء
والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له
من اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار متلاقية
اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وبكل الاجزاء
متفرقة متحركة فيها اجتمع بكل الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة من صح
التامت وصارت جسما وهذا القايل بنى على هذا المذهب
انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم هؤلاء
ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه
فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان العالم اجزاء كثيرة
كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة بذواتها اصل صح
حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه
خاص فمن تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحصل صح
فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية

ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل
العالم ليس بجسم ثم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين
اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا
الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه يفيض
عنها الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان
الباري تعالى عالما بان النفس ستقبل على التعلق بالهيولى وتعشقها
وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام تنسى نفسها ولما كان من سوء
الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من
التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي
بقي فيها من الفساد فلذلك لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس
عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها لما وسببا لعلمها بانها ما دامت
في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت
ان لها في عالم الالذات الحالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم
وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآبد في نهاية البهجة
والسعادة الفرقة الثانية اصحاب الانوار المركبات بالبسائط و
هي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم لكل الامور اما ان تكون
لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كان الاول
كانت مركبة لان هناك لكل الماهية مع الوحدة وكلامنا ليس في
المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد
وان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون
وكل الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هكذا فاذا الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان
اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح و
ان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات

وتوقف جالينوس في الكل. الـ لنا وجوه اقول
لما فرغ من تفسير المذاهب شرع في اقامة الحجج على ان الاجسام تقرير
محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذي
اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت
في الازل لكانت ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم
فانه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من آن واحد فهو ساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك واذا
لم يكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان
تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد
فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير وماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
والازل ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي
هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة
ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل
منافاة فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين
واذا امتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل
لضرورة الحصر واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت
ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد
الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات والاجسام الامذين
عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام
اما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع
انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك
الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله
والا اي وان لم يكن ذلك موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان
يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار

محدث لامتناع اتحاد الموجود والمحدث لا يكون قد عاقبت
ان سكون الاجسام في الازل لو لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان
يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب
واجبا او منتهيا الى الواجب لانه ~~لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا~~
~~الى الواجب~~ يلزم الدور او التسلسل وهما محالان فتعين ان يكون
واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه
الذي هو الواجب او ما هو منتهيه الى الواجب فلا يزول السكون
ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم
مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان
الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع
مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله
والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز
ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم
مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته
بل الممتنع ازلا هو الممتنع لا لغير ذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في
الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل
لكان ساكنا في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون
متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو الانتقال من مكان الى مكان و
السكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع
الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا
وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم
انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموهوم الذي ورد كره والمحدد
مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا يمكن انه ذو وضع
ومماس لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان
له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن

والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني
بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع
والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا
على حصوله في مكان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل
متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل
ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول قال المصنف ان
ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب
نوعها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة
بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما ج
ولقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا
للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم
باستمرار وجوده في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير
يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافيه للازل فقوله ماهية
الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضي ومن امر حصل قلنا لا نم ان ماهية
الحركة مركبة من امر تقضي ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر
الذي تقضي والامر الذي حصل فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من امر تقضي
ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالمركب
من امر تقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها
فان انواعها لا تنافي الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في
الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه
وان كان لغيره فلا بد وان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم
دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون شرطا لعدم
حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافي حدوث

الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط
فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف
على وجود الحادث فيلزم الدور فيكون لازما ان الازلي لا يعدم فان القدرة
على ايجاد معين قديم ينقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر
على ايجاد العالم فبعد ان وجد لا يبقى بل القادرية لان ايجاد
الموجود محال فقد عدم ذلك الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان
السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة و
هي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس
امرا وجوديا قال الثاني ان الاجسام ممكنة اقول الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها مبنيان
الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن
اما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الجواهر
الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره
وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم
يوجد معه جسم اخر من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات و
كل متعدد ممكن لان تعدد الاجسام يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها
لذاتها بل يكون اختلافها لعلل اخرى غير ذواتها فيكون ممكنة مبنى
ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك
السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم
دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط سبب دوام ذاته
وهو ح اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان
كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط وان كان قديما يلزم
من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي
هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم ح الوجوب

دوام

دوام المعلول مع دوام علته واما انه ح فلان كثيرا من الموجودات
حادث غير دائم بيان ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فنقول
ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث
لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان
يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام و
يكون حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا
غير دائم بدوامه لان شرط وجود الحركة المنقضية المتجددة لا دوام
لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة و
لكل الحركة على وجود حركة اخرى وهلم ح الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا في الوجود معا وهو ح وان توقف
وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك الحركة علة تامة فانه مستلزم لوجود هذه الحوادث
فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام
هذا الحادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق
اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم
اجتماع الحركات في الوجود معا بل بعضها وجود الحركات المتعاقبة
على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود
الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها بعد
بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على
معده فعلى ما ينتفي معده قال الثالث الاجسام اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها
ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث

التي هي

وطبعا

وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب
سبق العدم على ما يمتنع ان يسبق عما يجب ان يسبق عليه العدم و
صغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهما
الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف والاول
بين اى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثانى مبرهن
اى الكبرى مبرهنة فى المبحث الرابع من الفصل الثانى من الباب
الاول من الكتاب الثانى وان احتج المخالف بوجوه اقول
احتج المخالف ~~بوجوه~~ اى القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت
محدثة لكان لها موثر فلا يخ اما ان يكون ذلك الموثر قديما او محدثا
والثانى لا يخ اما ان ينتهى الى موثر قديم او لا والثانى يح والا يلزم الدور
او التسلسل وكلاهما يح فتعين ان يكون لها موثر قديم او يحدث ينتهى
الى موثر قديم وعلى التقديرين لا بد من موثر قديم فذلك الموثر القديم
لا يخ اما ان يكون مجمع ما لا بد منه فى كونه موثرا فى اثاره حاصلا فى الازل
او لا فان كان الثانى فتوقف على حادث له موثر فينقل الكلام اليه
فيقول لا يخ اما ان ينتهى الى موثر قديم او لا فان كان الثانى يلزم الدور
او التسلسل المحالان وان كان الاول فما تاثر ذلك الموثر فى الحادث اما ان
يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثانى يلزم قدمه وان كان
الاول ينقل الكلام اليه ويلزم التقدم او التسلسل فى حوادث
لا الى اول وهو يح وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول
اثاره او لا فان كان الاول يلزم من قدمه قدم اثاره فيلزم قدم
الاجسام هف وهو المدعى وان لا يجب وكان وجوده مع
عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة فى
الموثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك
الوقت بوجود تلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على

اختصاصه بامر لاجله كان اولى بوجود وتلك الاثر فيكون ذلك
المخصص معتبرا فى الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد
منه فى الموثرية ما كان حاصلا فى الازل والتقدير بخلافه وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على
اختصاصه بامر لاجله كان اولى بوجود وتلك الاثر كان تخصيص
الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثانى ان الاجسام
لو كانت حادثة لكان لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
قبل حدوثها ممكنة الوجود ~~والا لكان~~ والامكان يستدعى محلا ثابتا لانه
ثابت ووكل المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل متقارنا
لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث
له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة
لا يخ عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان
قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبليه لا يتحقق الا
بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار
الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم
قديما اجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تع باحداثه
فى ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه فى ذلك الوقت
لانه لو لم يكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى غير ذلك الوقت لكان
الله تع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما فى الاول فيلزم
التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده فى ذلك الوقت واجب
مستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات
قلنا لا نم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى
موجبا بالذات واما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته واما اذا كان
واجبا بارادته فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين
يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضى كون

هف صح

تعلق الى مرجح اخر فانه يمكن تعلق
الارادة بايجاده فى غير ذلك الوقت
صح

الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث احتج بان الاوقات التي يطلب
فيها الرجحان معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واما بعدي وجود
ذلك الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني وعن الثالث بان
مقدمات الوجهين غير مسلمة والامر بينه وقد سبق الاشارة الى فساد
جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة
على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية
وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت
الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام
فاعل معدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول
بعدم العالم بعد وجوده ح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا
ولا باس باعادته واما قولنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام
ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا كان
الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك
اعداما بالضد فيكون ملزوما لامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا
كان عدميا محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد
العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت
فيكون للعدم ثبوت هذا خلف واما قولنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث
الضد لوجهين احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد
الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور
وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما
بالاخر اولى من العكس واما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر فملزوم لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو
حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين ومعدومين معا

وملزوم اذ لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين واما
قولنا انه لا يجوز ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا
فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر
فيلزم الدور وثانيهما احتج بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله
الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان
لا يعدم الشيء البتة لانه تعالى اذا اعدم الشيء فهل يحدث او لم يحدث
فان لم يحدث فهو لم يعدم وان يحدث فالمتجدد عدم او وجود لا جائز
ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يحدث وبين ان يحدث العدم
والا فاحد العدمين يخالف الاخر وثانيهما وان كان وجودا كان ذلك
حادثا لوجود اخر لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يقتضي حدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث
الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا سلمنا لازم فان عندنا عدم
الباقي معلول الحادث والعلة تمتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا
حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين
الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى بحدوثه وان لا يعرف كيفية
كيفية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز
ان يعدم الجسم لانتفاء شرطه وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع
الخلو عنه واذا لم يخلق الله تع العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور
قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما
محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة فاذا لم يوجد احد
المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب الحاصل
المحصل فيه فذهب الكرامية الى ان العالم محدث ويمتنع الزوال
واليه ذهب الحاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز
فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية
قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج

الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان
الفاعل المختار يفني بلا واسطة وعنه قال محمود الخياط وقال في
موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى انواع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك
وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال
الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال فكان يقول ان يفني وقال
ابو علي وابو هاشم الله يخلق الفناء فهو عرض يفني جميع الاجسام
وهو لا يفنى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
ان فناء واحد يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام
انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل الله وبين فعل العدم ليس
بشيء وهو كذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان
لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدوره عن الفاعل والقول
بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله
وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون
الاخر قوله وجواب الوجه الثاني مما ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان
التضاد حاصل بين الحادثين على السواء فيجوز كون الحادث اقوى
وان كنا لا نعرف لمية ليس بجواب بل الجواب ما قلنا ~~الفاضل صاحب~~
~~ملخص المحصل~~ ان الحادث اقوى لترجح الوجود على المبقي واما ابطال
الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى
مجردة فان من الجائز ان يكون شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي
هو المحل شرطا لجواز الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط
لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به و
زوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام رحمه الله كون
العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه
فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية

كن صح

ان يقال صح

هنا كل صح

لا يقولون

لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر
الى العرض فبطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا فيما يحتاج
اليه صحيح وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض
معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب
الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا
فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج
كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى
الاخر والى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة
اتفاقية ومن لا تقتضي امتناع الانفكاك ما يراد المال بالمضايقين
على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في
الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل
واحد منهما الى علة الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم
الدور وقال الخامس في تناهي الاجسام اقول المبحث الخامس في
تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت
في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا
خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة
الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول نقط المسامتة ويكون الخط
الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة
لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط
فيكون زوال المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل
المسامتة مع التحتانية مما فرضناه اول نقطة المسامتة لا يكون اول
نقطة المسامتة هف واضح الهند بان كل جسم فما وراءه غير متناه مشار اليه
حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي
غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان

الى المحتاج صح

اما صح

اي بحيث لو اخرجا الى غير النهاية من الطرفين لم يلتقيا هامش

فينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف صح

ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي حاشية

العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون
موجودا ولا يمكن انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسمانيا
والجسماني لا ينفك عن الجسم قلت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية
ويمتنع ما في خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز
للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض وليس بثابت فان الحكم بان التميز في
الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا والـ
الفصل الثاني في المفارقات اقول لما فرغ من الفصل الاول في
الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث
الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع
في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في
كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول
في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر
الغائبة عن الحواس الانسانية اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة
في الاجسام او لا تكون مؤثرة ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر الغائبة
المؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملاء الاعلى وفي عرف حملة
الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية
مدبرة الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء و
الملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية مدبرة العالم العناصر وهي
اما ان تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض
وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض والهم اشار صاحب
الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى
نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث اي الجواهر الغائبة التي
لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها ينقسم الى خيرة بالذات وهم
الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين

العقول

فيها صح

حملة العرش صح

والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين
هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة
الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضررا من
التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان
كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر
المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب
الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة
على التشكل باشكال مختلفة وآراء اهل المعتزلة انكروها لانها ان كانت
لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال وان تفسد تراكيبها
بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان تشاهد وان لا يمكن ان
تكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة
بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نم
انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب
ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون
في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير
هم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين
يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عند ابليس تارة في
الملائكة وتارة في الجن قال المص هذا القسم الذي ذكرته على
الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والمنقطة من فوائد
الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من المح كما قال
الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو والـ الثاني في العقول
اقول المبحث الثاني في العقول هم اعظم الملائكة واول
المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم
زماني كما روي انه صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل واقوى
ما استدل الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك

طين

قبل صح

والا لكنه

ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب الى
الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك
لا يكون البارى تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر
عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما اخر لان
الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك
لان المحيط الذى هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود على وجود
المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء داخل المحيط او يتقارن اعتبار
المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط او يتقارن اعتبار
اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم
الخلاء الذى هو مع المحاط المتاخر عن المحيط متاخرا عن المحيط فاذا
اعتبر بشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود
لا يشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على شخص المعلول
واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع
وجوده فان كان واجبا مع وجوده كان الملاء المحاط واجبا
مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتبار
اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون
واجبا مع وجوب المحيط فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط
ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع
وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو ح لما بينا ان الخلاء
ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذى هو موجد قريب للافلاك
احاطت الافلاك به لزم ان يكون الخسيس الضعيف الصغير علة
للشريف القوى العظيم وهو ح فان الوهم لا يذهب الى ان
الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير
ولان الجسم مطلق لا يجوز ان يكون علة لجسم اخر سواء كان احدهما

الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى لا يصدر عنه ح

الوجوب ح

محيطا بالاخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة
اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من
حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا بصورته
لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر
عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة
انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك
المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اى شئ
اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها وكان له وضع خاص بالنسبة اليها
وكذلك الشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها فاذن الجسم
انما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل لما
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان
فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة
لجزئيه اى المادة والصورة اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم
ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى
الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد
لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم فى
الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على
الجسم اعنى النفس ولا الصورة ولا الاعراض العائمة بالجسم
لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا يكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك
جوهر عقلى مجرد مستغنى عن المادة وهو العقل الثانى الصادر
من الله تعالى اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من
جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز
ان يكون الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر
والصادر عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان

لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل صح

ان صح

يكون ح

تكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه و
الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان تكون الصادر
الاول هيولى ولا صورة لانه لو كان الصادر احدهما لكان احدهما علة
للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احدهما
على الاخر بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون
علة فاعلة لها وتعاقب الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى
متقدمة على الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا
يصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان تتقدم تعاقب الصورة على
الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان تكون الصادر الاول ما تتوقف
فعله على الجسم اعني النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر
الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة
لما عداه ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على الجسم اذ لا سبق
لمشروط في تاثيره لانه بما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر الاول هو
العقل لان الصادر الاول هو الممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر
اما جسم او هيولى او صورة او نفس او عقل اذ ابطل ان تكون الصادر
الاول ما عدا العقل يعني ان تكون هو العقل ضعيفان اما الاول فلان
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مانعا
اعني وجود المحاط واجبا بغيره والقائل ان نقول ان اردتم بقولكم
ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه الخلاء واجبا لذاته
لا يكون مانعا اعني المحاط واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره
الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المنافيين
لجواز ان تكون صدق الثاني بانتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط
لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم و
ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما
معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا

فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط لغير المحيط لا يستلزم امكان
الخلاء اذ لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحاط
مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط فلا يلزم ان يفرض
محيط لا حشو له ليفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض
ليس بخلاء والا لكان اذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم
يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير ثم قولنا الخلاء ممتنع لذاته
ليس معناه ان للخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي
امتناعه ولا تصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له ليفرض
الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله
تعالى لانه فاعل مختار كما سيبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد
واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان تكون الصادر الاول هو العقل لانه
فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبداء الاول زائد على الماهية
ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل للمبداء تعالى وتعقل لذاته ففيه
ستة جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل للمبداء
وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل اخر ونفس وفلك يشتمل على
مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على
هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال فهو المؤثر في العالم العنصري المفيض
لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه
السلام اول ما خلق الله تعالى القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب
فقال اقدر ما هو كائن وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني
ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش قال مبرهن لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن
هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن
حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها

جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء وان مقابل هذه
الامور الاربعة اي الحدوث والفساد بعد الوجود وبعد اشخاص
النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لمادة لان
مذهبهم ان الحادث مادي وان ما ينفسد بعد الوجود مادي وان
كل نوع له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل
مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة
للجزئيات كما سياتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل قال
الثالث في النفوس الفلكية اقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية
اصح الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية
لانها لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل
فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة
ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون مركز التوجه اليه فلو كانت
طبيعية يلزم ان تكون حركة واحدة تطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع
ويكون طالبا لحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له
هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب عنها لانا
نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها وان المتحرك
الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى
الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل
بها ويكون مقتضيه لذاته وكل المتحرك هو وكل الشيء لا الحركة فالحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي
التاذي الى الغير فيكون المط بها وكل الغير ولا يجوز ان يكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع فلا قسر
ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء

وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط
مخالفة حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على
الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية
وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة والمحركات
المدركة اما متخيلة او عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل
وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن
التخيل اي الادراك للامر الجزئي الحسي تكون الداعي اليه الجذب ملايم او دفع
منافر والذي يجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر
هو الداعي الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز
ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتخرق
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتلون ولا تفسد ولا تستحيل
لما سبق فلا تغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال مخالفة فلا
يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لداع شهواني او غضبي
يكون فلا غرض لها او احساسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا
تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة
من المبادي القريبة للتحريك اي لا تكون المحركات العاقلة مباشرة
للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والمحركات
الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات
جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى
جسمانية قابضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك
شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية القابضة عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية القابضة على اجرام
الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي
هي جواهر مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان

الافلاك عادية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال الى حال غير ملائمة
قال الرابع في تجرد النفوس اقول المبحث الرابع في
تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من
اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم ولا جسماني
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وسائر
البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات
لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسائط تجرد العلم بالبسائط ان كان
علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين
وممنوع وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به لمجموع اجزاء العلم
التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اي
يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به مع
العلم صح وان استلزم مجموع اجزاء التي ليست بعلم به امرا زائدا على
الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه فان نقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل و
كان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به لمجموع
اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك مح
لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به مع وان استلزم
امرا زائدا ننقل الكلام الى الزائد وتسلسل وينتهي الى ما ليس منقسم
فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم لمحل ذلك العلم غير منقسم
والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل
جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني والعرض
عليه باطل لانه ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم ان كان جسما

اوجسمانيا

او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله
لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نم فانه منقوض
بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام محلها
انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لم قلتم
انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون
علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء
قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية اي في جميع العوارض
والثاني ممنوع الا ان تقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان
متعلقا بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء
من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن والاول مسلم ولا امتناع
فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساوي
في الماهية ويقابل ان نقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال
اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو وكل المحل لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى فاما اذا كان حلول الحال فيه من حيث لحوق طبيعة
اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل
العالم من حيث هو وكل العالم لا من حيث هو لحوق طبيعة اخرى
فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما يحل في الخط
لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط
انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث
الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة
في الخارج بل اعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما
انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا ينافي الغرض وذلك لانه
لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم من
مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عندما يقوم
بها بالفعل وممنوع ومع لزوم المح فالخلط حاصل لان كل كثرة سواء

الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام صح

قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل صح

وكما صح

حصول صح

وغير متناهيه صح

كانت متناهية فهما واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد
فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث
هو واحد بالفعل لا ينقسم بمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا لزم الانقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني العاقل اقول
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل
قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض
لا بد وان يكون نفسه عالما بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما
هو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو ممتنع لامتناع اجتماع
الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا
تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة
العقلية لا تساوي ماله الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم
ونقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان
المدرك لهما لكونهما حريتين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم
التضاد بينهما وللقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا
البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا ~~مختصين~~ منغمسين في الجسم
او الجسماني قال الثالث لو كان العاقل جسما اقول
الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما
لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما و
اللازم باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع اي في بعض
الاوقات فان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو اما يكون
بمقارنة صورته له فلا يخلو اما ان تكون الصورة الحالة في مادة
ذلك العضو كافية في تعقله او لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما
لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له دائما لانه اذا لم تكن صورة

بها ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم والعالم صح

منغمسين صح

والغرض انها كانت كافية في تعقله وان لم تكن كافية في تعقله لم يلزم تعقله دائما صح

وذلك

كان تعقله له صح

وذلك العضو كافية في تعقله له لحصول صورة اخرى مماثلة لصورة
ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لا يصح لانه لو حصل صورة
اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة
لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن
المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة قال المص وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم انه اذا لم تكن
صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل لصورة
اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة
المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة
المعقولة عرض غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج
جوهر موجود في الخارج محسوس ولا يماثل العرض الجوهر وايضا
الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو و
الصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع وللقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل
من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان
الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار
تجرد الصورة المعقولة من اللواحق الذهنية وتجرد الصورة
الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة
المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية
مساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف
في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة
باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضا وان الصورة
الحالة في العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة
جسمانية كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني
انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في

حال في محل غير محسوس صح

وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية صح

العاقلة في محلها لما كان فعلها لمشاركة المحل فلا تكون جسمانية ملف
قال الرابع القوة العاقلة اقول الوجه الرابع القوة العاقلة
تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على
ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سنذكره
في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحركات غير متناهية
واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل اصلا
فضلا عن ان يقال انها تقدر على افعال غير متناهية لان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية ومبدا الانفعال لا الفعل والانفعالات
الغير المتناهية جارية على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية
المنطبعة ومتوى الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل
لكن بالدي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية أن عنيتم به ان العاقل لا ينتهي الى معقول الا وهي
تقوى على تعقل معقول اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان
القوى الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على
تصور اشكال بعد وكل ان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات اخر صح
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع بانا نجد من انفسنا انه يصعب
علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال
الخامس الادراكات اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان
حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار
معين وشكل معين ووضع معين واين معين والادراكات الكلية
اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين
لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع
المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان

اللازم

اللازم فلان كلها هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين و
اين معين لا يكون ملاقيا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا
تكون صور المجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور
انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن
لواحقها الخارجية ومجرد ماهيتها عراء عن العوارض الخارجية و
لا تقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل و
الوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو لم يقدح
في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشكل الالتزام بان معقول الادراك
الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي
سلمنا ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا تقدح في كليته فلا نسلم ان جزئية
المحل جزئية الحال قال واما النقل فمن وجوه اقول لما فرغ مما يدل
على تجرد النفس من الوجوه العقلية شرع فيما يدل على تجردها من النقل
فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف
الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا يشكل ان
هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا يدل
على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس
فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام
لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره لا تتحلل ولا تنفصل
فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل
هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ
للحيوة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب
وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفزع
والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ
التغذي والنمو والتوليد وسماها المصنف ~~النباتية~~ لانها مبدأ بالشهوانية صح

لجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي شكل البدن
وتخطيطه وتأليف اجزائه وقيل هي الحيوة قال الخامس في حدوث
النفس اقول البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا
ان ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا
على حدوث النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوما من المسلمين جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما ورد في الاخبار ان الله تعالى
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع اخرون حدوث النفس
قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر فانه تعالى لما بين
اطوار خلق الانسان ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقناه
نطفة ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا اخر اراد بقوله خلقا اخر
الروح ونفخه ثم تفرد الرازي فدل الاية على انشاء الروح وخلقه بعد
تكون البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل
افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس
حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واصح ارسطو بان النفس
الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت
مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة
الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس
لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما علمت ان النفس مجردة
علمت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة
لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة البدن النفس فيمتنع تعدد
النفس قبل البدن علمت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت
متحدة فاذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم

خلق الله تبارك وتعالى الروح بالفي عام وقبل اربعة الاف سنة بينهما

فان النفس

حيث قال

فان افلاطون

كل احد ناعلة الاخر هذا خلف وان لم يبق النفس واحدة بعد التعلق
بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد
لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة وقيل على هذا
الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن
البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس
في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفس بتمام الماهية
مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون مركبة فلا نم
ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية
والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف تكون كل مركب جسما و
المجردات باسرها مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها وتخالفه
بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات
مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة
الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان
بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على
سبيل التناسخ قوله وعدمكم الوثقى اشارة الى جواب الدخل تقرير
الدخل انه لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد
هذه النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عدمكم
الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس الحقيقي وذلك
لان عدمكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه
من المبداء نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن
شرط لحدوث النفس من المبداء واذا فاض من المبداء نفس عند استكمال
البدن فلا تتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم ان
يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل لان كل واحد بحد ذاته واحدا
الا اثنين فمنع التناسخ مثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور وقيل ان

نقول ان كانت النفس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل
البدن وذلك لانها لو كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت
متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور
المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية ومرجح في البعض
دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع
هذا خلف انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع
واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال
السادس في كيفية تعلق النفس اقول المبحث السادس في كيفية
تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس
غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن
تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد
بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يوافقه تارة
ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة المعشوق ما دامت مصاحبته
ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين
والعقليتين عليه فان النفس في مبداء الفطرة عارية عن العلوم
قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى واللّٰه اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون والنفس اولا تتعلق بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري
المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض من
النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء
البدن واعماقه فتؤثر بتلك القوة في كل عضو من اعضاء الانسان ظاهرة
وباطنة قوى تلتئم بتلك العضو وتكمل بالقوى المختارة في ذلك العضو
نفعة كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا
في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه بدأ

وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة
الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر
الخمسة البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو
قوة مودعة في العصبتين المجوفتين تتلاقيان وتتاديان
الى العينين بعد تلاقيهما تدرك بها الاضواء والالوان اولا و
بالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن
والقبح وادراك البصر بانعكاس الصورة من المرئي الى الحدقة وانطباع
تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك زاوية مخروط مفروض قاعدته
المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك البصر بانعكاس
صورة المرئي يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي
اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا
كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل
ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي ويتخيل
كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط
الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون
الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس
المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له خروج
بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ويمنع هذا القول بانه
لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي
لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير
المقابل الذي اتصل به الشعاع ويقابل ان يقول يتشوش الابصار
بهبوب الرياح قال الثاني السمع اقول الثاني من المشاعر
الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء الممتوج المنضغط
من قارع ومقروع تقاوم له والسمع قوة مستودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول

اللتين صح

الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في
الزائدتان في مقدم الدماغ الشبيهتان بحلمتي الثدي وتدرك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذي الرائحة الى
الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء
محلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل
منه على الدوام ما يتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة قال
الرابع الذوق اقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك
الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة
بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل
طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي ان تكون الرطوبة عادمة الطعم
في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويورث
طعمه فيحصل الاحساس به قال الخامس اللمس اقول
الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع
جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين
واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا شعر
بالكيفية مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان
الادراك لا يقع الا عن انفعال والحس لا ينفعل عن شبهه وفي تعدد
قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة
منها تدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة
واحدة بها جميع هذه الكيفيات تدرك قال واما الباطنة فخمس
الاولى الحس اقول لما فرغ من القوى المدركة الظاهرة شرع
في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة او
معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان

الثانية صح

بيان صح

تدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان تدرك
بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او بالتصرف والمعينة
بالحفظ اما معينة لمدركة الصورة او معينة لمدركة المعاني فهذه خمس
قوى الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات
وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتأدية اليها
والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض
الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحكم لا يحاله
يحضره المحكوم به والمحكوم عليه فلا يكون حصول هذه الاشياء
في النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات
ولا هي الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر
تدرك بها جميعا اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي
وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
قال الثانية الخيال اقول القوة الثانية من القوى المدركة
الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة
الحس المشترك فيجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن
الحواس الظاهرة فيحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود
هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب
هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة
حافظة للجميع والا فتعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك
الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان
القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ
قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار
بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول
من الدماغ قال الثالثة الواهمة اقول القوة الثالثة من

القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في
المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة
زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي
العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة
قال المص ومحل الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن
الاوسط قال الرابعة الحافظة اقول القوة الرابعة من القوى
المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم
بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول لقوة
غير القوة التي بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير
الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المصنف
محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال الخامسة المتصرفة
اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي
القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة
تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى
وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب
الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة اذا استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف عقلي والذي يدل على
مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي
لها القبول او الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي في
وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال فعلها بخلل هذه المواضع فان اذا ما اختص بموضع اوث
الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس
تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنان فقط لان الادراكات
الباطنة لا تتم الا بجميعها وبالحقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات
النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط

هذه القوى وانما قلنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان
الصورة الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية
التي هي آلاتها وانما قلنا ان النفس تدرك الجزئيات بآلاتها ان
الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع
في آلاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها
لانا لو تصورنا موجودا مخالفا معاني وتصورت النفس له لزم تغاير
محل الخاصتين المختلفتين في الوضع المتحقق في الحقيقة وليس
هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض ان
لا يكون اي الموجود موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن
فلا بد وان ترتسم احد الخاصتين في محل غير محل ارتسام الخاصة
الاخرى والا امتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية
ولا بلوازمها لاتفاق الخاصتين فيها فلا بد وان ترتسم في جسم او
جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فلا ترتسم في النفس
والا لزم انقسام الموضوع وادراك الجزئي للنفس اما يكون بالآلات
وقول المص المدرك للجزئيات اولا هي هذه يمكن ان يحمل على انها
ترتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند
الفعل الى الآلات صدور الفعل من الفاعل بتوسطها قال
واما المحركة اقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة
والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية
فتنقسم الى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية
او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب
للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادئ مرتبة
الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا
او غير مطابق واما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور

الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع جزئي
خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع
الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور واما نحو جذب ان كان ذلك الشي لذيذا او نافعا
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشي
مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهية
وهي العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة
الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يرجح
احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
الرابع الحركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق العازم قادرا على تحريك الاعضاء
وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوة
الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية
التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي
يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلثة اثنتان لاجل حفظ
الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع و
هي المولدة لمثل هذه القوى الثلث تسمى النباتية واما الغاذية
فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل
والمفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل
فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة
توجب زيادة في اقطار البدن المغتذي على تناسب طبيعي خرج
به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ
في اجزاء المغتذي في اقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس

غيره

وقوله لتتم به النشو خرج به التسمين والتامية والغاذية متغايرتان
في الفعل فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان
كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة
فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد
الهضم التام ويعده مادة ومبدأ لشخص اخر الثاني مصورة تحيل
تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البدن واما احتيج الى هذه القوى الثلاث
لان النفوس انما تفيض من مبدائها على الابدان المركبة بحسب قرب
اجزائها من الاعتدال وبعدها عنه ولا يدوم الامر حتى من اجزاء حارة
بالطبع وينبعث من كل بدن انفا كيفية فاعلية مناسبة للحياة تكون
آلة لها في افعالها وتكون حادثة تقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
وتعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شي يصير
بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق
النفس به بحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه
بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل مضيفة اليه ليخلف بدل ما يتحلل
ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يمكن للقوى الجسمانية
اجيازها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت
استبقاء الانواع زمانا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يمكن ابقاء
شخص ابدا فقدر بقاء ما يتعاقب الاشخاص اما على سبيل التوالد
فيما يسهل اصماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه
فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي يحصلها
الغاذية وتعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله تبع النفس ذات
قوة تضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة

لقواها

المفصول فيزيد بها مقدارها في الاقطار على ما سبق يليق باشخاص
وكل النوع الى ان تم الشخص فاذن القوى النباتية النامية اما تكون
ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله اذا كان ناقصا
ويستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية
والمولدة والمصورة اربع قوى اخر الجاذبة والهاضمة والماسكة و
الدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة
في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك
الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس بحيواني ولا طبيعية لان الغذاء
يزدرد عند الانعكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق واما
بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة
من غير ان يدفع اليها فيتعين الثاني ولهذا يجذب في جذب المري
والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي
ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء
بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت
خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان
وقت الجماع ان اصله ينجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء
فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة
في الكبد وينبعث كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها
في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء
الى حيث يصلح لان يحيله الغاذية الى العضو فتفعل الهاضمة احالة
الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وتفعل الغاذية احالته
الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاولى
مبداؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة المضوغة
تنضج الدماميل فوق ما ينضج المطبوخة وتمامها في المعدة وهو
ان يصير الغذاء جوهرا اشبه بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا

الماسكة

الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة اليه بحيث
يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء
والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث
يحصل ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة وهي التي تمسك الغذاء
المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعله الاحتواء على الغذاء بحيث
يماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين
الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب الامتلاء المعدة فان
الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا
يجوز الهضم ثم وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع
النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر
الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والهيئة لعضو
اخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند
التبرز كانها تفرغ لدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة قال السابع في بقاء النفس اقول
المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس باقية
ولا تفنى بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها
قال الحكماء النفس ناطقة الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما
سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم
تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل
الفناء باقية بالفعل وما سلف بالقوة ولا شك ان فعل البقاء
غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد
باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد وهو محل البقاء بالفعل
بعينه فان محل قوة الفساد هو العاقل للفساد ولا يكون بعينه

نصلح

تحفظ

غير ما فيه وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة ج

وكل

فهو لا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يفنى عند الفساد ج

موضوعا بالفساد فلا يكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة فاذن في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما
محل الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر
ضرورة كون الجزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة
فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد
هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا
لم لا يجوز ان تكون النفس مركبة من الهيولى والصورة بخلاف الهيولى
الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون مادية اجيب عن الاول بان
هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي
محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى
الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر
وح لا يخ اما ان تكون ذات وضع جزءا لما لا وضع له وكلاهما محالان
والثاني لا يخلو اما ان تكون موجودة بانفرادها او لم تكن موجودة
بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة بذاتها لما سيعرف فكانت
هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني
فاما ان تكون للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول مح والا لكانت
محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها فقد
ثبت بطلان كل والثاني يلزم ان تكون باقية بما هي مستفيدة
الوجود منه واستحالة الجسم ان تكون آلة لها وحافظا للعلاقة
معها بالموت لانفصل جوهرها وبقاءها واجيب عن الثالث
بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون
النفس حادثة لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل
حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس اي الامكان
الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة

لبعض

لبعض كاملة فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد
فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بتغير البدن بحيث لا يكون
مستعدا لقبول اثر المدبر منقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد
لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر و
لا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات
جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان تكون التي محلا لامكان ما هو
مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس
من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان
حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة ولامكان عدمها
من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة
يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث
النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من
حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس
من حيث تلك الجوهرية وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث هي جوهرية
لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها
من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء
جميع اجزائه بخلاف تحققه ح لا يكون البدن محلا لامكان
وجودها بالعرض هذا هو الفرق بين الامكان
السابق والامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد
مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس
ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده
وبفيضان جوده اي افادته بالنفي لكل موجود
من غير غرض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
وتقدس ذاته عن النقائص وبرئه عن سمات

ولا يجوز ان تكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات هو

من عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض فتكون محلا لامكان هو

الحدوث وكانت نقيه عن الهيات البدنية منهمكه
عن متابعة الهوى المستعقبه للاخلاق الذميمة
معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات
الردية التذت بوحدانية نفسها كاملة شريفة جامعة
للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك
المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة
الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة
بالله تعالى معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات
الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه
عنه تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى
المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها
خالدة ومخلدة وتمنت العود الى الدنيا
واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت
عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسب
من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة
وملكات ردية لكن لم يعتقد اباطيل زايغة
عذبت لميلانها اليها وبعد حصولها
مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها
حتى تزول وترجوح عن النار وتدخل الجنة
جعلنا الله تعالى من السعداء الابرار وبعثنا
في زمرة الاخيار والذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين انعم
الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

المقالة الثانية الكتاب الثاني في الالهيات اصول

لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث
في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلاثة فصول
الاول في العلم به الثاني في البرهان والثالث في التوحيد
الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في
ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور
والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
مرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر
على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم
وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره
يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء
متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهيه كل منهما
مؤثرة في وجود الاخر او ماهيه احدهما مؤثرة في وجود الاخر
ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا
في الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا
لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما تقدم
عليه فان وجود كل اثر بماهيته الاخر على التقدير الاول ووجود
الثاني بماهيته الاول ووجوده بوجود الثاني على التقدير الثاني
وكلامنا في الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهيه بدون
الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود
يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها فكل ان اريد بتقدم
المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى

الشي يحتاج الى ذلك الشي لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند
وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه
لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شي غير الاحتياج اليه
فلا بد من افادة تصوره لنتظر في صحته وفساده قيل لا نم ان اللازم
وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم
ما يحتاج اليه المحتاج الخ باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا
لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نم ولكن لم
قلتم بان ذلك يصح فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزا
منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم
لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم
للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد
بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر
فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول
في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس
الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس
الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان
فان ذلك التقدير مح فجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك
التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه

ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشي محتاجا الى ذلك الشي في نفس
الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر و
هو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير
واما التسلسل وهو ان يترقى معروض العلية والمعلولية
في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فيدل على
بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلفرض
جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي
قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان تطبق الاولى من
الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو اول الجملة الاولى
يكون الناقص مساويا للزائد وان لم يستغرق الجملة الثانية الجملة
الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية
فيلزم تناهيهما والجملة الاولى قد تزيد عليها بمرتبة فتكون ايضا
متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة
الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون
عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق
غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال انما يلزم من
المجموع لجواز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه
بالانفراد غير محال وايضا هذا معروض بالحوادث التي لا اول
لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين
بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن
توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان
يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل
فنفرض هاهنا الانطباق ولا نلتفت الى عجز التوهم عن الانطباق
او قدرته فنقول ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت

الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو ح وان امتنع
الانطباق ولم يستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق الجملتين من جنس
واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
وهذا ضرورى وعن الثانى ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية
او نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير فى
الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا فى نفسه وكل جزء
من المجموع ممكن فى نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير
المتناهية محالا وهو المط واما النقض بالاشياء المرتبة الغير
الموجودة كالحركة التى لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هى
غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها ولا يتصور التطبيق
فى اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة
معا التى لا ترتيب فيها بحسب الذهن وبالحقيقة بحسب الخارج
غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق على جزء من الاجزاء
الجملة الزائدة هى فى درجته استحال ان ينطبق عليه جزء اخر
بل الجزء الاخر ينطبق على غيره فلا جرم تفضيل فى الزائد جزء
لا ينطبق عليه شئ وغير المرتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان
فيها وقد تحقق مما ذكر ان برهان التطبيق يتم فى الاشياء التى
يكون كلها موجودة فى زمان واحد ولها ترتيب طبيعى
كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما
فقد فيه احد الشرطين الثانى مجموع الممكنات المرتبة للتى
الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا
الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون
الشئ سبب نفسه والا لزم تقدم الشئ على نفسه ولا كل

واحد من احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على
غيره ولا الداخل فى المجموع لان الداخل فى المجموع لا يكون علة
لنفسه ولا لعلته فلا يكون الداخل علة مستقلة للمجموع لان المجموع
كما يتوقف عليه يتوقف على علته فيكون سبب المجموع خارجا
عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول
بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة
ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج هذا خلف ولا يكون ذلك
الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون
مجموع الممكنات المتسلسلة المرتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة
تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة
فيكون مع علته جزءا من المجموع فاذا كان واجبا لذاته يكون
طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان فى
وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف وان كان مرتبطا بالسلسلة
ولا يكون فى وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهى
السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهى السلسلة محالا
فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا
يقال المؤثر فى المجموع الاحاد التى لا نهاية لها لانا نقول ان
اريد بالاحاد التى هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس
المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا فى المجموع لامتناع كون الشئ
مؤثرا فى نفسه وان اريد بالاحاد التى هو المؤثر ان كل واحد
هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو
محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر فى الجملة هو الداخل وقد
ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التى يصدق على

كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها
علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلته
فمسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه
يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل
اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفتقر في
التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى
لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة
متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان تكون كل واحد
من الاحاد متوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض
الاحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير كل
البعض لمعاونة علته التي لا تكون منه بخلاف تاثير علته
وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان
يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من
حيث يقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان
يكون فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن على كل بعض اولى
بان يكون فاعلا من كل البعض لان الاحاد يتقوم بعلته
وكل البعض من جهتي احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها و
ح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير
النهاية علة او هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة
لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه
بل يفرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا ه
قيل للاحاد لا يخ اما ان يكون لها وجود واحد زائد على
وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز
ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما

لان كل واحد

على

على نفسه قلنا لا نم واما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة
بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود
بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود
واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من
حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع
وان كان الثاني فلا نم انه يكون محتاجا الى علة واما يلزم ذلك
ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح
اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجوداتها
غير كل وجود واحد فان وجوداتها هي وجودات الاجزاء ولا
شك ان وجودات الاجزاء متغايرة للكل وهي في وجوداتها مفتقرة
الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة
ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة
والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو ممتنع ولا الداخل فيها
لان اي داخل فرضته علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها
فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة
كما ذكرنا ف البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
اقول البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار
الامكان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن
لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى
واللازم باطل الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن
فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة
وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او

ح وجود كل واحد فان وجود كل واحد ضرورة مقوم لوجودات الاجزاء

واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد
من الثلاثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا
فاذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم القلب واذا كان
دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود
بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته
او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما
واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل
الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب
وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء
او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما
ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء
او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما
مر ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود
زائدا يكون وصفا للذات والوصف يحتاج الى الذات والذات
غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير
ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او صفة
من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير الصفة من صفاته
فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين
الوجود المتاخر او كونه موجودا او متى وهو محال بالضرورة
وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هذا خلف
لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده
بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه

ان كان صح

ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا و
الحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فسقط المعارضة
فاما الثالث في معرفة ذاته الخ المبحث الثالث في
معرفة ذاته تعالى فذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين
الى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة
ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان
تصور ذاته غير بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة
من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته
غير قابل للتحد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب
منتف عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عن حقيقته حيث
قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة
اجاب موسى عليه بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته
لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه
فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سالت عن الحقيقة
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض
موسى عليه لبيان غلطه وجهله وذكر صفات ابين فقال ربكم
ورب اباكم الاولين لتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه
الى الجنون كما قال تع حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون وذكر موسى صفات ابين واشار الى ان
السؤال عن حقيقته ليس داب العقلاء حيث قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا
يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب
كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تعالى مغاير
لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا عالم قادر والاسك

ان مغاير لهذه الامور وان المعلوم من قدرة الله عندنا انها
امر يستلزم التاثير في الفعل على سبيل الصحة لحقيقة القدرة
بحصوله والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم
عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان
في الفعل فماهيته وكذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا
الاثر فقد تبين ان حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى
تقدير ان تكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة
الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم
من الله الا السلوب والاضافات وبينت ان العلم بهما لا يستلزم العلم
العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون
الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم ان طريق المعرفة منحصر في البداهة
والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها
عن الصفات الذميمة والتزمهم المتكلمون بان حقيقته تعالى
هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان
هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تع عندهم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض
لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض
فا

الفصل الثاني في التنزيهات

لما فرغ من
الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه خمسة
مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول
ان حقيقة الله تعالى لا تماثل غيره اي لا تكون مشاركا لغيره في
تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به تمايز
كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما

مضافا اليها فالموجب لما به تمايز الواجب تعالى عن غيره المتماثل
له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها
بها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح
وان كان الموجب لما به تمايز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك
الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب
فان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان
كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير
الموجب لما به تمايز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته
وتعينه الى سبب منفصل وكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال
الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى حتى يلزم
الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى
اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة
لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره منا
لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فيكون متاخرة عن تعين
الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا تقتضي تعين
علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل
لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان
متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولو جاز
ذلك اي لو جاز ان تقتضي الصفة التي هي معلولة الذات
الاختصاص لجاز ان ينافي لوازم الامثال واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت
الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوية له في
تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متساويتان فيلزم
ما في لوازم الامثال فان قيل ما به تمايز عن غيره سلبي وهو انه

لا ذاته صح
هو نفس الصفة لا ان

ليس غيره أجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح
يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء
المتكلمين ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ
المعنى بالذات ما يصح ان يخبر ويعلم وهذا المعنى مشترك بينه وبين
سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجوه
الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول
اما نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا و
نقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو
لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي
توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية و
الموجودية قال المصنف لعل مفهوم الذات او عارض لها
صدق واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات عليه م
وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشاركة
لوجود الممكنات وهيته ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن
الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى
اعادته ه — الباب في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني م
في نفي الجسمية والجهة عنه الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة
ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة
اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن
الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة
فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش لا نهاية
له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا
من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي
اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال

عند الاكثرين م

سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بحيه وذهابه
واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة
يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي
الجسمية واذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة
وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا وهذا خلف او لا ينقسم
فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تع
في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بيان بطلان اللازم
فلان تقديره بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو
محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال
والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة
والاشكال والالوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي
هذه الامور ما — احتجوا بالعقل والنقل اقول —
المثبتون انه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه
تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما سار بالاخر
بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه
فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى
الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر
في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس بحال للعالم و
لا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم
يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتع
يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا

فيها و

للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما
النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تع والسماوات
مطويات بيمينه وقوله تع خلقت بيدي وقوله تع يد الله فوق ايديهم
وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات
واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بما لا لزم ان كل موجودين
يجب ان يكون احدهما مباينا للآخر او مباينا له في الجهة
لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ويمنع
شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل
شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما مباينا
في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه و
اجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقته
المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة
فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة
القابلة للتأويل لقطعها وح اما ان يفوض علمها الى الله تع
كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في
قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان يؤول كما هو مذهب
المؤولين وقول من عطف قوله والراسخون على الله والتأويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء فا
الثالث في نفي الاتحاد والحلول **قوله** المبحث الثالث في نفي
الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شيء واحد بعينه صار
شيئا آخر مغايرا له مفهوما وحقيقة والذي يدل على امتناعه
انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين
فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم
يبقيا موجودين لم يتحد لانه ح اما ان عدما او وجد ثالث
فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم

احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الباقي والباقي هو
الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول
والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق اتحاد لانه ح لم يصر الاول
الباقي بل عدم الاول قيل لانه لو كانا موجودين لم يتحدا
وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد
وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد
والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين ومتعينين اما
ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين
او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا وان كان الاول يلزم انعدام
احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين
باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا
بوجودين وتعينين متغايرين وهو ممتنع بالضرورة والثاني
يوجب انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول محال
والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان
والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو ممتنع
واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد
والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن
النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن
وروح القدس واتحدنا سوت المسيح واللاهوت و
حل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم

قالوا اذا انتهى العارف نهايه مراتبه انتفى هويته وصار الموجود
هو الله تعالى وحده وهذه المرتبه هي الفنا في التوحيد وقالوا
ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه
فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصوره اولا لنتاتى
التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره
فما هو المراد

الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع

المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تع اعلم ان الصفه للشي
اما ان تكون متقرره في الموصوف غير مقتضيه لاضافته الى غيره
كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقررة في الموصوف
مقتضيه لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم فانها صفه متقررة
في الموصوف بها يلحقها اضافه الى او كلي من تحريك اجسام
يحال ما لزوما اولا ذاتيا ويدخل في ذلك حجاره وشجر وفرس
وخر لا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينه بالقدرة على تحريك
جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان
ولم يقع اضافه القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كون القدرة
على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من
الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجيه والسبب في ذلك ان
القدرة مستلزمه للاضافه الى او كلي لزوما اوليا ذاتيا والى
الجزئيات المندرجه تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي
بل بسبب ذلك الكلي والاول الكلي الذي يتعلق القدرة به
لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات فقد تتغير
وبتغيرها يتغير الاضافات الجزئيه العرضيه المتعلقه بها والى ما يتغير
بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفه متقررة في العالم الموصوف به
يلحقها اضافه الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا

ليس بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجود فيتغير
بتغير الاضافه والعلم المضاف معا فان العلم شي تختص الاضافه
به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون علما بجزئي
بل يكون العلم بالنسبه علما متناولا يلزمه اضافه متناوله وهيئه
للنفس متجددة لها اضافه متجددة موصوفه غير العلم بالقدرة
وغير هيئه يحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئه واحدة لها اضافات
شتى واما ان لا تكون متقررة في الموصوف بل مقتضيه لاضافته
الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافه محضه بخلاف
القدرة والعلم فانه هيئه متقررة في الموصوف يتبعها اضافه
لازمه او لاحقه بالموصوف بها ذو هيئه مضافه لا ذو اضافه
محضه اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن فنقول صفات
الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق
العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضه
لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدله والى
امور حقيقيه كنفس العلم والقدرة والاراده وهي قديمه
لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته تعالى
وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان
المقتضي لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه
يمتنع ان يكون الموجب للشي باقيا والشي منتفيا الثاني ان
كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفه كمال لامتناع اتصافه
تعالى بصفه النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفه الكمال
يكون ناقصا وهو خلف الثالث لو صح اتصافه بحدث لصح اتصافه
بتغير لا لانه لو قبل ذاته صفه محدثه لكان قبول الذات لتلك الصفه
المحدثه من لوازم ذاته او منتهيا الى قابليه لازمه وذلك لانه لو لم
يكن قبول الذات لتلك الصفه المحدثه من لوازم ذاته او منتهيا الى

قابليه لازمه وإلا لكان قبول الذات لكل الصفة المحدثة عارضا
فيكون الذات قابلة لكل القابليه فان انتهى الى قابليه لازمه فهو
المطلوب وان لم ينته الى قابليه لازمه لزم الدور او التسلسل وهما محالان
فلا بد وان يكون قبول الذات لكل الصفة المحدثة من لوازم ذاته او
منتهيا الى قابليه لازمه لا ينفك لكل القابليه عن الذات فيصح اتصافه
تعالى بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة
على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات
والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف
الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف
متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيقتضي وجود الحادث فيصح
في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة
عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف
بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل تم
بدون العرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف
بالحوادث ثبت ان الله تع لا يتصف بالحوادث لان الله تع ازلي
وكل ازلي لا يتصف بالحوادث فالله تع لا يتصف بالحوادث قيل
صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها و
لا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات
بالصفة ازلا ان هذه الصفة لو كانت ممكنة في نفسها لكانت الذات
قابلة لها ولا نستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا
نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة
ازلا ان هذه الصفة لو كانت ممكنة في نفسها لكانت الذات قابلة
لها ولا نستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع

فيصح ح

هذا صح

في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف
بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة
على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجودها والقائل ان
يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة
المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة مقدوره لذاته فان
امتنع وجود مقدوره بعائق او فوات شرط لم يضر وكل
صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته
او شيا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان
كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فننقل الكلام
في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان
المقتضي للصفة الحادثة شيا وغير ذاته مع وغير شي من لوازمه
غير وصف اخر محدث كان الواجب منفردا في صفته الحادثة الى
سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض
على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه لا
ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز
تغير صفاته فانه يجوز ان تقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن
ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع
الانفعال عن ذاته على هذا الوجه ثم واما على الثاني فبان يقال
قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ويمنع انه لو خلا عنها
كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصانا اذا لم يكن القابلية
خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان تقتضي
ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق
الارادة بها في ذلك الوقت والحال ويخلف لما زال فيكون
الكمال مطردا ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال

الحادث من المرجح لان نسبة الذات ولوازمه
الى حدوث الحادث وذلك الوقت او قبله
على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت
جاز حدوثه قبله فلم يحدث في ذلك الوقت
ترجيح لاحد الجائزين من غير مرجح

للصفة ص

ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان تكون صفة
كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة
الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا
بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل
واحد من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص
بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي
بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان نقال الملازمة
ممنوعة فانا لا نم لو صح اتصافه بحدث لصح اتصافه به ازلا فان
امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة
المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة
التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها
في ذلك الوقت واما على الرابع فبان نقال المقتضي للصفة الحادثة
الفاعل المختار ولزوم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح ممنوع لجواز
ان يكون تعلق ارادة الله تع بوقت معين مرجح اصحت الكرامية
على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تع بوجهين احدهما انه تع
لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له و
الفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة
بذات الله تع وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذات الله
لمطلق كونها صفات ومعاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا
لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف
الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي و
الامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث
تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فتصح قيام
الصفات الحادثة بذاته تع لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو

صفة ظ

المقتضي

المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق
لا في الصفة لان كونه تع فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد
ان كان لم يكن عرضا وعن الثاني المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقا تها
المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا
يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع من صحة
الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تع والمعتمد فيه
الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تع عما يقول
الظالمون علوا كبيرا **المالث** الخامس في نفي الاعراض **اقول**
عنه تع المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة اجمع العقلاء على انه تعالى
غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان
هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر و
هو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير
موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب قالوا
اللون جنس وتحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة نقص
وايضا الفاعلية لا تتوقف على شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها الا لدليل عقلي
وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معينا من غير ان يعرف ذلك الاستلزام والثاني مسلم
ولكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المعين واما عدمه في نفسه فلا
ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة
والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع
انفعال ذاته ثم قال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات
العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واصحهما ان اللذة
والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو
ضعيف لانه يقال سلمنا ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم

عنه تع

تحقق صح

كمال وبالنسبة الى بعض صفة صح

ثم قال ولقائل ان يقول مدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس صح

الجسم

من انتفاء السبب انتفاء المسبب والمعتمد ان لكل اللذة ان كانت قدعية
وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان تكون موجدا للملتذ به قبل
ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل وكل موجود ولا مانع لكن ايجاد
الشي قبل ايجاده مح وان كانت حادثة كان يحل الحوادث والحكماء قالوا
ان الكل من تصور شي بنفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تالم به
ولا شك ان كماله تع اعظم الكمالات وعلمه اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ
به وان يستلزم وكل اعظم اللذات قال الامام والجواب انه تطرق الاجماع
الامة والحق ان اللذة والالم اللذين هما من توابع المزاج لا شك في استحالتهما
عليه تعالى واما قول الامام ان كان اللذة قدعية وهي داعية الى الفعل
الملتذ به وجب ان تكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي
الى ايجاده قبل وكل موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من
فعله لتلزم ايجاد الشي قبل ايجاده وعلى تقدير ان تكون الملتذ به
من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة او
كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد بل الابد وجود
الملتذ به واما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف
المذكور والا لانه المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داعي فلا يلزم هذا
الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح
لاقتضائه ان تكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلا وهم لا يقولون به
بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتصور الفرح
والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس
بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم
اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تع لان كل صفة لا تقارنها الاذن الشرعي
لا يوصف تعالى به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير
حاصل ونفي الالم عنه تع لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف و
لا منافي له تعالى قال الفصل الثالث في التوحيد اقول

بكماله هو

تابعان هو

الى الاول

لما فرغ

لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد اجمع الحكماء
على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات
الله تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين
ويلزم التركيب فيكون ممكنا قيل وفيه نظر لان الامتياز عن الغير بالتعين
لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المصنف ان الامتياز بالتعين
يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه
غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد
وان يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وح يكون
واجب الوجود المعين فيه امران وجوب وجوده الذي هو نفس
ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين
ذاته والا لازم ذاته والالم يحقق اثنينية فيكون تعينه لا غير ذاته
وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة
الحكماء الموجود بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا
لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به
الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين البحثين ملازمة فان استلزمت
الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف وان كان الوجوب
مستلزما للهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا
قيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان
اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على تقدم ولانه لو كان
ثبوتيا لكان متساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية
فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا
لذاته هف وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا
وهو باطل وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في
الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران

التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالوهية
وخواصها والانزاع الى الاسلام فان مدبر العالم
وخالق الاجسام واستحقاق العبادة وتقدم
ما تقوم بنفسه كلها من الجواهر وما يعتمد الى ما تقوم
عالق العباد لا فعالهم دون غيرها من الاعراض
الاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشرور والقاح الى السلطان على
خلاف مشيته الله تع وان كان بامداده وبكلمته
خطب صعب واصعب من قول الفلاسفة تقدم
المعقول واتحادها بالنفوس وبعض الاجسام
ويعرض تدبير عالم العناصر الهيا والى الافلاك
مرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب
لذاته لا غير هـ شرح مقاصد

كان اثنينيتهما معلولين علة منفصلة
متاخرة وان كان تقدمهما
ملازمة هـ

فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو ممنوع والا لصح انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر فيمكن انفكاك وجود الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك
استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون
كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون
الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هف ولا جواب
عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
فقط قال صاحب الملخص المحصل ان لزم التركيب من تقدير كون
الوجوب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد
تبين ان كل مركب ممكن م قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب
كان الوجوب معلول الغير هف فيه نظر لان الخائف يكون لو كان
الواجب معلول الغير لا الوجوب لجواز ان يكون الوجوب معلولا
لذات الواجب ولا محذور فيه اما اذا كان الهوية مستلزمة لوجوبه
وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير
بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها وانما تكون واجبة بصفة
يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة وهي غير واجبة
بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض
عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه يقتضي اللاوجوب
المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن
الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة
لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الوجوب مساويا
للممكن في الوجود وقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ
والمهرب الذي هرب اليه آخرا ان الوجوب بالذات مقول على
الوجوبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير
لا يدري الى اي شيء يتاوى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه
من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب

المحصل

لذاته

لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما
او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما
فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الاخر لا تكون داخلة في الوجوب
الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى
المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من
حيث هو موجود ممتاز عن الاخر وان كان في احدهما فهو ممكن
وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فهو عرضي في ذاته لا يكون واجبا
لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى
المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصص
يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي فكل واحد منهما يتخصص
بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح
يكون كل واحد منهما هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية مرجع اخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه
لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية
التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة
بينهما مضافة اليهما فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما
من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما
واجبا ايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة بالضرورة والا
لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله بكل الخصوصية في تكمل
الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا ايضا لو كان علة الخصوصية
الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا
قبل تكمل الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل
المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل
او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان

للحقيقة من حيث هي هي

لانه لا يصدر من الواحد الا الواحد على مذهبه

ان كان علة الخصوصيات الذات يلزم التسلسل
وان كان علة خصوصية من الخصوصيات
الخصوصية التي هي معلولة لها يلزم الدور
وان كان علة خصوصية الاخر يلزم افتقار احدهما

كان على الخصوصية الغير يلزم للامكان وان كان داخلا في حقيقتها
يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو ح
وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود وان كان عارضا لهما فيكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما
ماهية ووجود عارض لهما فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان
الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه اخر في بيان التوحيد
على طريقة الحكيم سبوق بتقدير المقدمتين احدهما ان الشيئين
قد يختلفان بالاعتبار والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر
عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر
مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان
في امر مقوم يشملان بالضرورة على امرين هذا اجتماعهما فيه احدهما
ما يختلفان فيه والثاني ما يتفقان فيه واجتماعهما مع امتناع انفكاك
من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض
واللزوم لا يخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به
فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم
للناطق في الاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان
فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر
فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين
لازمي الشيء الواحد لاستلزام التنافي بين اللازم والملزوم وان كان
للعروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به و
هذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض
عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه

وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا الزيد وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي
معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وبيانهما ان ماهية الشيء قد يجوز
ان يكون الشيء سببا لصفة من صفاته كالانسانية التي هي سبب لزوجيتها
وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية
للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كالتعجب للضاحكية ومثل العرض
للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي سبب ماهيته التي ليست بين الوجود او سبب صفة
اخرى لان السبب متقدم في الوجود والمتقدم بالوجود قبل
الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية
توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر
الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها
سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود
موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا
كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين
اما كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه
واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المطلوب
وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن
تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر اخر اي
تعينه غير كونه واجب الوجود فهو الكل واجب الوجود معلول
لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
الواجب لازما لماهيته غيره او لازما لصفة غيره لان التعين
اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهيته
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه

كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو ح لانه
ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها
لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه
علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة
للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود
الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الاخيرين وهو ان يكون الملزوم
علة اللازم او جزءا من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة
واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو ح وان كان
واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا
لان العارض للشيء مفتقر الى وكل الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لازما له فيكون تعينه لغيره فيضاعف الافتقار فيكون اولى بان
يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول
ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة
يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل
تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا
للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه ضرورة تقدم العلة بالتعين
على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لعروضه والا لكان واجبا
لازما له لا عارضا فيتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذن كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة
وح اما ان يخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بتعين وكل التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها او لا يعرض لها
التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة المخصصة بالذات

وجوب صح

يكون

بحيث فجوده وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة
من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون
تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود فيكون واجب
الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين
بوجهين احدهما انه لو فرض الهان لاشتركت الممكنات بالنسبة اليهما
اي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة
المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد
شيء من الممكنات لانه ان وجد من الممكنات فاما ان لا يكون واحد
منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه فظاهر لانه ح
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون
المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما
على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت
انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه
او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح واللازم
باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات وان كان كل
واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر
واحد بالشخص فلا يوجد شيء منهما مثل انه لو فرض الهان لم يوجد
شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاول واحد وهو المطلوب
الثاني لو فرض الهان فان اراد احدهما تحريك جسم فان امكن للاخر
ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا فح اما ان يحصل مراد هما فيكون

لا يقال يجوز ان يقع بهما جميعا لا يكون منهما الملزم الخ لان التقدير الاستقلال كل منهما بالقدرة والارادة

الاخر م

الجسم الواحد متحركا وساكنا وممتنع اولا يحصل مراد كل واحد منهما
فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وممتنع او يحصل مراد احدهما
وحده فيلزم عجز الآخر فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فالعجز عنه ازلا
محال وان كان حادثا فممتنع لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل
مزال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وممتنع وان لم يكن
للآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز
لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع
المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة
لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فما لم يقصد احدهما الى الفعل
لا يتعذر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على
الآخر اولى من العكس فاذا استحال ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر
من القصد فيجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل العقلية لان
صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد فالـ

الباب الثاني في صفاته اقول لما فرغ من الباب
الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر فيه فصلين
الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات
الفصل الاول فيه اربعة مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى
عالم قادر الثالث في الحيوة الرابع في الارادة المبحث الاول في
القدرة ذهب جمهور المسلمين الى ان تأثيره تعالى في ايجاد العالم
بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب
الفلاسفة الى ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان
العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات
القادر به مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها و
القادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذا

الصحة

الصحة في القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود
الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف
في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن تخلفه عنهما
اولا يمكن بل انما يحصل بعدهما والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب
حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما
خاصا حكموا بتقدم العلم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث
لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به
بديهي والحجة على انه تعالى قادر ان وجود العالم بعد عدمه ينافي كون
تأثيره في العالم بالايجاب والاول باطل لما ثبت ان العالم حادث فالنفي
الثاني بيان الملازمة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود
العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه
على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر
عن المؤثر التام وان توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث
فاما ان يتوقف على شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تأثيره في وجود
العالم على وجود شرط حادث فننقل الكلام اليه ويلزم اجتماع
حوادث متسلسلة لا نهاية لها وممتنع وان توقف تأثيره في وجود
العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة منقضية
لا الى اول وممتنع لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان
الطوفان اذا الطبق ما مضى من الحوادث الى يومنا حالا لم يكن في الثاني
اي جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من
الحوادث مساويا للزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد
على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا
لجزئه وممتنع وان كان في الثاني ما لا يكون مازاد به في الاول شيء انقطع
الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون

بالصاق

بحدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم
احتياج كل شرط الى شرط آخر متقدم له
الى غير النهاية

بما مضى

ان فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث
مازاد في الاول

الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فان قيل
لانم ان الابداع لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث
لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لانم فان تخلف
الاثر عن المؤثر ممتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ههنا فان وجود العالم في الازل امام
ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما ح
فوجوده في الازل ح فيتخلف عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان قيل
صدور الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر اجيب بانا لانم
ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب
لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع
وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه لو وجد
قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر ذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد وكذا
لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لانم انه اذا كان الباري تعالى
موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه
يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو ممنوع
قوله لان حمله ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان
موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين
لان احادها توجد على سبيل التعاقب والتنقضي فلا توصفان بالزيادة
والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات
ونقض قوله الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان
بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه
يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك الشمس
اقل من زمان دورة تامة لفلك القمر ولقائل ان يقول بيان
امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين فتطبيق
الجملتين ح لا لان الجملتين لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان
الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا اجزاء من اجزائها

عن المؤثر

زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من صح

فلا يتصور

فلا يتصور من التطبيق في اجزائها اصلا قوله ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي
الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون الواجب
الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا
بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا
قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو
الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاب لا يجوز
ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تاثير
المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا ممكن ان يكون اثرا للموجب
القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو ح ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود
قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لانم انه يلزم ايجاد الموجود
واما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود و
ليس كذلك بل تاثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي
بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم
وهو ح اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
هي يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخ عن احدهما وبانه حال
الوجود في الماهية من حيث هي بان يحققها اي يوجدها لا ان
يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخ عن الوجود
او العدم فتاثير المؤثر لا تخ عن احدى الحالتين فيلزم المحذور
اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او اول
وجوده لان الاثر لا يتاخر عن المؤثر بالزمان بل مساوي الزمان

العالم م

وكل ممكن الوجود لامتناع تقدم الواجب لذاته حق

ولا يجوز ان يتوسط بين المؤثر والاثر زمان وجود الاثر او اول وجوده صح

معا لكن الاثر بالذات متاخر عن الموثر فما اثر في الاثر الذي هو بالذات
متاخر عن الموثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حالي الوجود
والعدم ولا يلزم من تاثير الموثر فيه حالي الوجود الموجود لان الوجود
وان كان مع الموثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا التسلسل في حوادث
متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع فالسادس احتج المخالف اقول
احتج المخالف اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر
بوجوه اربعة الاول ان الموثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد
منه في الموثرية من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرائط لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود الموثر المستجمع للشرائط
يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود الموثر المستجمع للشرائط
فاذا كان ممكنا يكون فعله وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واذا لم يستجمع
الموثر للشرائط المعتبرة في الموثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع
المشروط عند عدم الشرط واجيب ولا بان الموثر المستجمع للشرائط
المعتبرة في الموثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا وتارة لا يكون
من غير تغير حال الله في الحالين فلا يمتنع الترك ح قوله لكان فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممنوع قلنا لانه استحالة وكل فان
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير ترجيح احدهما على
الاخر وكذلك الهارب عن السبع او العدو يسلك احد السبيلين
المتساويين بلا مرجح قوله وليس وكل اشارة الى جواب الاعتراض
تقرير الاعتراض ان تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح
يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب الصانع
تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح
ليس مثل الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه

فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع
حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه
المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد
تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا
مرجح ح سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري
القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا
مرجح والمختار ان يكون فعله تبعا لارادته وداعيته والداعي
يكفي في الترجيح والجايع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين
من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا
يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان الموثر استجمع شرائط
الممكن فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق
الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به
حدث على سبيل الوجوب بالقدرة والارادة لا تنافي ممكنه
من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها
فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وممكنه من الفعل
والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر
نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور من غيره
لانه اذا لم يتميز المنسوب من غير استحالة اختصاصه بتلك النسبة
دون غيره ثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز
ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور على ثبوته في نفسه و
ثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور
ونقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا
يلزم ان لا يكون الموثر موجبا لان ايجاب الموثر نسبة بين
الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب
عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت

ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب يتوقف
على ثبوت الاثر في نفسه يتوقف على الايجاب فيلزم الدور واجيب ثم
عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر ولا في الخارج
وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف
على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانحل
الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان الموثر
قادرا للممكنة بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع
الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين
سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين
واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون الممكنة حال حصول
احد الطرفين متحققة لاستحالة الممكنة من الواجب والممتنع واجيب
بان ما ذكرتم يقتضي نفي الممكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول
بالممكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول الممكنة حاصلة
في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول الممكنة حاصلة بالنظر
الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود
او عدم ممكن والممكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن مع ما عليه من
الوجود او العدم واجب او ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة الى
المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود
او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة الممكن
من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور
لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على
الاول ان الممكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال مح
لان الحصول في الاستقبال مح لان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال مح ما الحصول في
الاستقبال مح لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون

وثبوت الاثر في نفسه صح

فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم صح

في الحال صح

الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يكون الممكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال والجواب اما لانم ان شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول
الممكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في الحال من
الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان
حصول الممكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع
ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين
الحصولين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال فلزم المحال
الرابع لو كان الموثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان
القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان
الترك مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل
غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال فرع المراجح انه تعالى
قادر على كل الممكنات اقول لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه
انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا لفريق سنشير اليهم والى
تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل
الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض
الى مخصص وهو مح والمصحح للقدورية هو الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب و
الامتناع وهما يخلان المقدورية قيل لقائل ان يقول عرفت
بالبديهة ان المخصص مح هنا ام بالدليل فان قلت بالبديهة
فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته ما في الباب
ان نقول نحن نقول لا نعرف جواز ثبوت المخصص او

غيره

والنفي المحض صح

فرع مذهب اصحابنا الى انه تعالى قادر على كل الممكنات صح

مخلان ح

واذا كان كذلك فلا استناد في الشاهد الى الفاعل او وجوبا
المختار ولا يلزم ان يكون مقدورا للفاعل اقول
او نقول لا يلزم ان الترك ليس مقدورا للفاعل
الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا لنمنع فان الترك
هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي حدسي

امتناعه والحق ان تقال انتهاء كل الممكنات الموجودة
اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى
واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم القول عليه
حجة وجوابا ولقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى
هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم
ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لا
يقال الوجود المطلق اعتباري والا والاعتباري
لا يكون موثرا الا بالقول الا والاعتباري وان لم يجز ان
يكون موثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير الموثر كما ذكرتم
في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب
بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير الموثر
باعتبارهما يصدر عن الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر
هذا العالم اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك
والكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات
احوال هذا العالم مرتبطة على تغيرات احوال الكواكب و
اوضاعها هو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار
للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المضافين فان كلا
من المضافين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران
ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للاخر وكذا الدوران بين
جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط
والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية
في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة
وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس
انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان
فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد

التلخيص

يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التحصيل يقولون
ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما
ملكا وشيطانا والله تع منزه عن فعل الخير والشر وانما نوبه
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون
الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع
افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان
يكون فاعل الافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب
ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل
الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوا
قال صاحب التحصيل لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل ان يكون
فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا
وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد
بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون
شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس فاعل وكل الشيء
واحدا وهو معنى قول المصنف والكرم وقال النظام انه تع
لا يقدر على فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور
اما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته
وهما محالان على الله تع والمؤدي الى المحال محال واما ان المحال
غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وكل
يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه
انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا
ولكن المانع من فعله متحقق لا ان القدرة زايلة لان القبيح
قبيح محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور
فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى
لا يقدر على مثل فعل العباد اي مقدوره لان مقدور العبد

اما طاعة او سفه او عبث ووكل على الله مح واجيب
بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها
تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر
على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي وابنه ابو هاشم ان الله قادر
على مثل مقدور العبد وليس على نفس مقدور العبد لان المقدور
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على
العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا
لله تع فلو اراد الله مقدور كر لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم
لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع
عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى تستقل
والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ غير من
حيث هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما
امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير
المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل
وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للآخر مالب
الثاني في انه تعالى عالم اقول المبحث الثاني في ان الله سبحانه
وتعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل
مختار لما مر وكل فاعل مختار ممتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد فيمتنع
توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون عالما الثاني ان افعاله
محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها
علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجائب افعال
الحيوانات ممن اقدر الله تعالى الهامه لها اشارة الى جواب

تقادر صح

وكرهه العبد

العبد صح

ايا ما صح

دخل تقرير الدخل ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف
وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات
فيها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب
كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام
والاتقان مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما ترى من
عجائب احوال الحيوانات فهو من اقدار الله تع اياها على
تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال
قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة
فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا شعور وقوع
الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى
هو ية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له فيكون عالما
بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها
عند المجرد وذات الله تعالى مبدا جميع الموجودات لانه
قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدا عالم بما له
المبدا لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة
ومن جملتها انه مبدا لغيره فعلم كونه مبدا لغيره فمن علم
ذاته علم كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي
هو ذو المبدا فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث
وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المسببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة
اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تع الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها
قائم بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل ذاته

كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا
عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو
كذلك فمن شأن ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى
عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة
العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكل مجرد قائم بالذات يصح
ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان
كل ما يصح ان يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم
بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان
يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لمعقول
اخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائما بالذات
لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان
المقارنة المطلقة التي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل في غير مشروطة بها
والا لزم الدور وكون الشيء شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة
لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها
في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل
لزم ان تكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان
شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح
مقارنته لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو
قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على

يعقل صح

هي صح

المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال
في المحل وكل لانه مجرد قائم بالذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير كحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في
هذه الثلثة وامتنع منها اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال
فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائما بالذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة المحل
للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ
لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بالذات
فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان
يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم
تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير
يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم
امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه
والا لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو
حصول ذاته وذاته دائما حاصلة لا تغيب عنه فيجب ان
يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاملا لغيره من
المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان
القوة من لواحق المادة لا تسامي حق الله تعالى فانه واجب

اذا كان صح

المطلقة صح

الوجود من جميع جهاته وآلوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال
المصنف وفيهما نظر اما في الاول منهما فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة
له لان حضور الشي للشي يقتضي اثنينية ويمتنع ان يكون الشي
شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشي في العالم ويمتنع
حصول الشي في نفسه وحصول مثاله فيه ولو سلم انه عالم بذاته
لكن لا نم انه عالم بالمبداء فان كونه مبدا الغير صفة اضافية والعلم
بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولكن سلم انه عالم
بما هو مبداء له بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات
فان العلم بما هو مبدا بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة
المترتبة النازلة من عنده واما في الثاني فلانا لا نم ان كل مجرد يصح
ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل
فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على ما تكلم و
لكن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نم ان كل ما يصح ان
يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون
بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح
ان يعقل مع سائر المعقولات ولكن سلم وكل ولكن لا نم ان صحة
مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته
لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين
في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى
مشروطة بالثانية ولكن سلم وكل ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد
وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة
واعلم ان الوجهين على الوجه الذي ذكر في الشرح اندفع عنهما
اكثر هذه الانظار ما — احتج المخالف بوجوه اربعة —
احتج المخالف بوجوه ثلثة الاول انه تع لا يعقل شيا لانه لو
عقل لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة

لكن ص

منهما صح

ولكن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره صح

اي الثاني لانه تعالى عالم صح

فلانه لو عقل شيا لعقل انه عقل وكل الشي بالقوة القريبة
من الفعل لما مر وفي ضمن كل عقله لذاته واما بطلان اللازم
فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون
الشي عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة
بين الشي ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين
واما الثاني فلاستحالة حصول الشي في نفسه ونقض بتصور
الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان
لا يعقل شي في ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور
نفسه اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة
بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وكل يقتضي تغاير علمه
وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشي
ونفسه ولا حصول الشي في نفسه والحق ان علمه
بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
الى علمه تعالى بذاته وذا التغاير بالاعتبار كما سنبين ان
شاء الله تع الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره
فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا
له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في
ان يكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا الثالث انه تعالى
ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة
كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو
كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته
ومستكملا بغيره اي بالعلم الذي هو صفة كمال وهو محال
وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته
يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال

كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم ما شي يستلزم اضافة بينه وبين كل الشي ولو كان كذلك لما لزم من علم الباري نفسه اضافة الشي الى نفسه ونفسه ولا يلزم ايضا حصول النسبة بين الذات لان الاضافة هي نفس العلم والذات لا بين الذات وصورة العلم على مذهب النصير ليس حصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم حدثي

وتمنع كون الموصوف تابع ما قضا لذاته ومستكملا بغيره لان
كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لا ان هذه الصفة
كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال فرعان الاول
اقول ذكر فرعين على القول بانه تع عالم الاول انه تعالى
عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالمية تعالى ذاته
ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته
كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالما
بالبعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل ولقائل
ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص ممتنع ام بالبديهة
بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل
فان الدليل غايته ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت
المخصص او امتناعه والحق انه تع عالم بالكليات والجزئيات
الكلي على الوجه الكلي والجزئي على الوجه الجزئي كما سنبين
وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات كما
يعلم الكليات اي يعلم الجزئيات على انها من حيث هي
طبايع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون
الادراك مع كونه كليا متنيا غير ظني منسوبة الى مبدا طبيعته
النوعية موجودة في شخصه وكل لا انها غير موجودة في غيره
وكل الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد
ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع
ايضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة وكل المبداء لا
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافر اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها ويعقل كما يعقل الجزئيات
وكل غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع

الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي تا وقت كذا وهو جزئي تا في مقابله
كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك و
يزول مع زواله وكذلك لان الادراك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان جزئيا وهو ان العاقل يعقل ان هذا كون القمر
في اول الحمل مثلا وهذا كونه في اخر الحمل يكون كسوف معين
في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من
شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بان يكون يعقل وكل
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير
بتغير الجزئيات فانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو
علم كون زيد في الدار الآن فقد يتغير المعلوم اي عند خروج
زيد من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته اجاب المصنف
بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس
العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم
الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في صفة اضافة الصفة
وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع
فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم صار معه ولم يصر بعده
والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا
كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم يعقل
تغير المعلوم بتغير تلك الاضافات فقط ولقائل ان يقول

لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته صح

العلم حصول صورة متقررة مقتضية الاضافة الى معلوم
وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلوم معين
ولا تتعلق بغيره ولكل المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم الشي
شيا ليس ثم يحدث الشي فيصير عالما بان الشي ليس فتتغير
الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشي ما
يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك
ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة
مستجدة بخصوصه غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا
اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف
حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل و
في العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات
على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى
لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس
بمعلوم فلا يعلم الباري ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما
هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير
متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشي
معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير
متناهية يكون العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم
فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو
محال اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد
منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد متناه وعن
الثاني بان العلم القائم بذاته مع صفة واحدة ولكن تعلقاته

موجود ظ

غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق
جائز وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تع
عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير
المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي
متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي
معلومان ولا يلزم تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول على
الجواب الثاني ان العلم بكل شي مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم
القائم بذاته تعالى صفة واحدة قال الثاني انه تعالى عالم بعلم
اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا
لجمهور المعتزلة وغير متحد خلافا للثنائيين فانهم قالوا العلم متحد
بالعالم وكذا القادر بقدرة مغايرة لذاته وليجترا ولا يحل النزاع
ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا
زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين
ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين
على الذات وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات
موجودان وابو هاشم ذهب الى انهما قبيل الاحوال والحال لا يعلم
ولكن تعلم الذات عليهما وعندنا ان هذه الامور معلومة في
انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة وتشبثوا الحال من
اصحابنا زعموا ان عالمية الله تع صفة معللة بمعنى قائم بذاته تع
وذلك المعنى هو العلم وتمامة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى
ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس
العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زائدة على
الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد

منه صح

بين

ولابي الغايب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا
لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب
التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع
التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور
بانفرادها وقد تصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا
يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان
الحال لا يعلم بنفسه ولكن يعلم الذات عليه وح يكون ما قاله الامام
حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تع لا يصدر منه اثنان
لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون
قابلا لشيء وفاعلا له اختلفوا في تقدماته منهم نفوا العلم عنه تع
حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام
الصور المعقولة بذاتها حذرا عن نفي العلم عنه تعالى وعن لزوم
كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن ذهبوا الى ان العاقل لم يتحد
بالمعقول حذرا عن نفي العلم وعن لزوم كونه تع قابلا وفاعلا
وعن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا
اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول
بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول
وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته و
كان ذاته قيوما اي علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة
بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلوله لان
العلم بالمعلول فتصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متاخرة
عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات
بمقومة وجاز ايضا كثرة المعقولات على ترتب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تنافي وحدة علتها الملزومة

تصور

عن

بالعلة علة للعلم

اياه

اياما

اياما اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة له والاول تع يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وسلب ولكل كثرة اسما لكن لا تاثر لذلك في
وحدانيته ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا
سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات
معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه
ح معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول
بانه تع لا يوجد شيا في الاعيان مما باينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لطاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان
يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك لانه تع هو الوجود
الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده
الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذي هو
من لواحقه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا لصور المعقولات
المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات حقيقية
ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين
لذاته ولا ان لا يوجد شيا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه
فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تع لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احديهما الوجود الخاص
والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري
والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجود لانا نقول
الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود لكن يجوز ان

من

يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم
في الصور الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تع لا يكون عالما
بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالحس على طريق الجزئي من حيث
هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صور الجزئي المتقررة في ذاته بتغير
الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية وترجع
الى ما في الكتاب قوله لما البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا
ذاته عالم وقادر ومداد الدليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر
بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين
للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر
واللازم بط لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي
وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة
وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور المعلومات القائمة
بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة
بذاته تع كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واياما
كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل
بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد القائلون
بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا
بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول لو قامت
بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها لانه لو قامت بذاته صفة
لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة
الى موصوفها فيكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى
الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف
بها فيكون ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفاعلا وهو محال
قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد

شرح ص

صح ص

يجوز

يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو
الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان
فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى
الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخ اما ان تكون قديمة او حادثة
فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر
بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم
الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن
وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث واذا كان
المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء
كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية
القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب
في ذاته لانه تع حي يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة
بخصوصيته فيلزم التركيب جهة المشاركة ومن الخصوصية
وهو محال وان كان الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تع
وهو محال واجيب عنه باختيار ان الصفة العامة بذاته تعالى
قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها بالاجماع كفر ص
قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان
الله تع كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود
والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى
وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة لكنهم قالوا بكونها ذوات بالصفات ص
بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن
عيسى عليه السلام والمنتقل بالانتقال هو الذات فثبت

لهم انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى واما قولهم
ولزم التركيب في ذاته تع فممنوع قولهم لان ذاته تعالى تشارك الصفة
في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم
من التشارك والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان
القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم او
بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو
عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله وقادريته واجبة
والواجب بوجوبه مستغني عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم
ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت
واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية
واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له فلا يكون
العالمية واجبة بذاتها لتمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها فلا يكون القادرية واجبة
لذاتها لتمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تع وقدرته لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه يج ان يكون في انه
عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته
لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة
غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى
صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية
بهما يكون الذات عالما قادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير
هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم بالاحتياج غير هذا المعنى
فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم اعلم ان للمحققين طريقة حسنة
في اثبات علم الباري تعالى بيانها ان العالم لما لا يفتقر في اثبات
ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة

في القدم صح

وكل

وكل الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة
تتصورها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل باشتراكك ما من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم بتلك الصورة كما بغيرها بل كما تعلم ذلك
الشيء بتلك الصورة فقط اذا كان كذلك فتعلم بتلك الصورة بعينها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات
المتعلقة بذلك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في علمك بتلك الصورة لحصولها وذلك كونك
محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير
حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذا الاثار الصادرة عن الفاعل لذاته حاصلة من غير ان
تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا
فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين
ذاته والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار
وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول وكما ان الشيئين اي
ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول تع والثاني متقررا فيه وكما ان التغاير في الشيئين
اعتباري كذلك في الاثرين فاذا وجود الصادر الاول هو نفس
علمه تعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات الاول
تعالى عن ذلك ثم كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها
لحصول صورتها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله

فالعالم صح

لما صح

كل صح

ل

ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران الصادر الاول وعلمه تع به شيء واحد بالذات صح

لها اما هو محلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها
ممتنع لان ما ليس معلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما
ممتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال
العرض فيتعين ان يكون حصوله لها بحصول صورته فيها ولما
كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب بع ولا موجود
الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بكل الجواهر
مع كل الصور لا بصور غير ما له باعيان كل الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله فوجود اعيان
الموجودات علمه بع وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر
العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة
السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس
المنطبعة الفلكية بل تكون باسرها العينية والذهنية الجسمانية في
غيره علمه تعالى حال تع وان الله قد احاط بكل شيء علما وحال تع
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم
خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم السر واخفى فقد تبين
ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشيا الكلية والجزئية
فائدة الثالث في الحيوة اقول المبحث الثالث
في الحيوة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري
الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وليس
هناك الا الذات المستلزمة لاستفاء الامتناع وذهب الباقون
الى الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي
هذه الصحة وتدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي

الوجود م

هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا
بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره
انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه
الصفة لاجل صفة اخرى والا يلزم الرجحان بلا مرجح ويلزم
التسلسل وتندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف
في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة
اقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على
انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته
تعالى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل
وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على
وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
شوقي ويسمون هذا العلم عنايه وفسر ابو الحسين البصري
الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد والايجاد فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا
مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها
وفسر الارادة بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي
فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تع بعلمه بها وبالنسبة الى
افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض
لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقدم
والتاخير وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها
قبلها وبعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص
نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له

لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها
الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا
تخصص مقدور ما دون آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات
فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض
المقدورات بالحدوث دون البعض وبوقت معين
دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا من شان القدرة
والباعث الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء
وشان الارادة الترجيح لان الايجاد متوقف على الرجحان والموقوف
على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص
بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده
فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجوده كل الحادث
مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها
طبايعا محركة لها لذواتها ثم بسببها يتولد هذه الحوادث
في عالمنا واذا كان الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات
الفلكية ثم للاتصال الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر
وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وح لا حاجة لها
الى المخصص او علة ثم ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم بجميع
الاشياء فيعلم انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم الله تعالى
عدمه ح وبالعكس فلا جرم علة حدوثه في ذلك الوقت
ترجح فان خلاف المعلوم ح او علة تعالى بما في حدوثه في ذلك
الوقت ترجح فان خلاف الاصلح ح فانه قد تقع عالم بجميع
المعلومات فيكون بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم
باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا
متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المفاسد دعانا ذلك العلم
الى العمل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث

بحدوثه في صح

من المصلحة صح

عالما صح

مخصوصا

مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث
ممتنع الوجود فيصار ممكن الوجود وممنوع لان الممتنع لا يصير
ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع
فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما
امكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك
من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك
على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث تكون
المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث تكون المنطقة
دايرة اخرى غيرها وكما امكن ان تكون الكواكب في الجانب الذي
هو فيه امكن ان يكون في جانب غيرها هو فيه واذا كان
كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع
ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء
سيوجد اما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان
العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية
سابقة على العلم فلا يكون تابعا لكونه بحيث سيوجد من اجل
العلم والا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علة بما في الفعل
من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح
واجبة على الله تع وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير
واجبة على الله تع كما سنذكره واصحح المخالف بان الارادة
ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا
لغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة ان الارادة
ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا

بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات و
ان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على
الله تعالى محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان
ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق
بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها قال
فرع ارادته غير محدثة اقول هذا فرع على انه تعالى مريد
بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير
محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا
في محل وقالت الكرامية ارادته هي صفة حادثة يخلقها الله تع
في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف
على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل فقيل لقائل ان
نقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجح احد وقتي الايجاد على
سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على
الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة
بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل
ولا سبيل ان يجوز للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من
غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ان ارادة
الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او
بذات الله تع وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة
صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان
اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا
بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها
الى جميع الذوات ذات الباري وذات الممكنات على السواء
فيكون اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله

وكونها

وكونها لا في محل سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره
الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة ايضا لا في محل
فكان اختصاص ذاته تع بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب
ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون
مخصصا ولهم ان نقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها
قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تع بها تخصيصا بلا مخصص
قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نم فان
ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل
بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فمحال لانه تع لا يجوز
ان يكون محلا للحوادث لما سبق قال الفصل الثاني
في سائر الصفات اقول الفصل الثاني في سائر الصفات
وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث
في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس
في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون
على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء
الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة
عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم
بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه
تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم
بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
المجاز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية
عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم عن المعارض
واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
حال حدوثها اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تع

لا يجوز صح

السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآلات
الجسمانية فيكون صح

بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات
والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب
وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر
صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقريره الدليل انه تع حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل
من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها و
ضدها نقص فان لم يتصف الباري تعالى كان ناقصا والنقص بهام
على الله تع محال قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعي
لانه متوقف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان
عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين اما الاولى
فلان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمخالفان لا يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر
كون حيوته تع كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
حيوته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة
لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته
تعالى غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تع قابلة للسمع
والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط
ممتنع التحقق في ذات الله تعالى واما الثانية فلانم ان عدم
اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما
ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده اصح المخالف
بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تع
حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر محدثين كان ذاته تع
محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تع

لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وان كانا قديمين

لان

لان ذاته تع متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى
يمتنع ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع
والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات
والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق
السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجود مما فلا يلزم قدم المسموع
والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر باثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثر
الحاسة عنهما وكل منهما على الله تع محال فلا يكون سميعا بصيرا
واجيب بمنع الصغرى بانا لا نم ان السمع والبصر هما باثر الحاسة
عن المسموع والمبصر وادراك مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك
المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثاني في الكلام اقول
المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم وانفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تع لان الانبياء عليهم السلام اذا ادعوا النبوة و
اظهروا المعجزة على دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم
بصدقهم على كلامه تع فيجب الاقرار بكلامه تع واتفق المسلمون
على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع واختلفوا في معناه واتفق
اصحابنا على ان كلامه تع ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا
للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تع
اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى وحده ولا حرف وصوت
يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تع
متكلما كونه تعالى موجد الحروف والاصوات دالة على معان
مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى
القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغايرة

وفق صح

المغاير في للعلم والارادة فانه تعالى امرا بالهب بالايمان مع علمه بانه
لا يومن وامتناع ارادته تعالى لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان
ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع ان يكون عالما
بانه لا يومن واذا كان عالما بانه لا يومن امتنع وقوعه واذا امتنع
امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال
المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه صفاته
محجوب عن نظر العقل ما — فرع خبر الله صدق اقول —
هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
في حق الكاذب والنقص على الله محال فلا يكون خبر الله كذبا
فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب
قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن
الاشياء وقبحها عقلا وان سمعيا لزم الدور واجيب بان الحسن
والقبح بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه احد والاولى ان يثبت
ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله
ما — الثالث في البقاء اقول — المبحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته
تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام
فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان
باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان
كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه
والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلب الذات صفة والصفة
ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به تع
لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هذا خلف بيان
الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان
البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون

ذاته و
وقوعه
كان

واجبا

واجبا بغيره واحتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا
ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات
الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ
عدم البقاء يستحيل ان يصير بقاء فتعين ان يكون التبدل و
التغير في صفة زائدة وهو المطلوب ويتوقف هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان
الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن عرف قدم
ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المص المعقول
من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث
مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك
لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة
الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
ما — الرابع في صفات اخر اقول — المبحث الرابع في
صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري الظاهريون
من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحياة و
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية و
هي هذه السبعة مع البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري ايضا
صفات اخر ايضا الاستواء صفة اخرى واليد صفة ورواء القدرة
والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى لظواهر الواردة
بذكرها كقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق
ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني واصح
من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة
وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان
لا يدلان على هذه الصفات وردهذا الاحتجاج بانا لا نم ان
الامر

الاستدلال بالافعال وتنزهه تعالى عن التناقض لا يدلان
الا على هذه الصفات ولكن سلم انهما لا يدلان الا على هذه
الصفات ولكن لا نم ان لا طريق لنا طريق في معرفة الصفات
الا الاستدلال بالافعال والتنزه عن التناقض بل السمع طريق
اخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص بها ولكونها
غير مرادفة لساير الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة و
بالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف
في الايمان بعد ما نفى ما يقتضي التشبيه والتجسم والرد الى الله تع بها

قال الخامس في التكوين اقول المبحث الخامس
في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قايمة تغاير
القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم
او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس
موثرية القدرة في المقدور وهي صفة نسبية لا توجد الا مع
المتنسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان
كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وان
اردتم به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا
بخلاف متعلق التكوين والقدرة موثرة في امكان الشي والتكوين
موثرة في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات
ولا ماثر في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون
بالغير فلم يبق الا ان يكون ماثر القدرة في وجود المقدور
ماثرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى للدع موثرة في وجود المقدور لكان ماثرا
في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة
فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين

للقدرة صح

بالماثر على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل
الوجوب استحال ان لا يوجد كل المقدور من الله تع فيكون
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق
بالقدرة تنافي هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون
قادرا مختارا فاعلم ان الحنفية اما اخذوا التكوين من قوله تع
انما امره لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله
كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين و
الاختراع والايجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين
لمعان والمشترك فيه كون الشي موجدا من العدم بالمكن
موجودا وهي تعلقات القدرة لان القدرة متساوية
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل تحتها في
الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة
تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا
القدرة موثرة في امكان الشي فليس بصحيح اما الصحيح
ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين
متعلق بوجود المقدور وموثرية وسبته الى الفعل
الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيا ن
كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه
فالقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث
بذاته تع قوله ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب
كان الدع موجبا ليس بشي لان ذلك الوجوب تكون
لا حقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله تعالى خلق شي من مقدوراته
كان حصول ذلك الشي واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان
تخلفه قوله ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو
عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع

تعلق ح

كل ح

المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات
التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا مما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة
مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر فلا حاجة معهما
الى اثبات صفة اخرى والسادس انه سبحانه يصح ان
يرى في الاخرة اقول المبحث السادس في انه تعالى يصح
ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في
الاخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام
صورة من المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية
فانهم جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة
والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين
ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وبكل
التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين
او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة
فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها
مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا
المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه
وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحالت
الرؤية لكان سؤال موسى جهلا وعبثا وللخصم ان يقول
سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام افتهلكنا بما فعل السفهاء وقوله تعالى
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والثاني
ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل من حيث هو

باستقرار الجبل م

ممكن

ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة
قيل لا نم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه
علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان
اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا
في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل
والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند
حصول شرطه الذي يتم به عليه العلة فان ما دخل عليه ان هو
شرط يتم به عليه العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق
فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل
حال ما علق الله تع الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار
الجبل من حيث هو متحرك ممتنع فالتعليق عليه لا يدل على امكان
الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط اجاب الامام بانا لا نم تسليمنا ان الجبل في تلك الحال
كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية
ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول
الحركة فاذا القدر المذكور في الاية مشتاء يصح الاستقرار وما
هو المشتاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب
القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع
السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى
فان استقر مكانه لا صحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن
معها صحة السكون الثالث قوله تع وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة
عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول
هو المط والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي

من كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب
من احسن وجوه المجاز فيدل النظر لا يدل على الروية ولهذا
يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الروية
لم يتعين الروية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على
ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء وح يكون
معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة
او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون
المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة فعلى التاويلان باطلان
اما الاول فلان الانتظار سبب النعم والاية مسوقة لبيان
النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لابد وان يحمل على
روية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الروية
لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان
اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل فلا يجوز احتج
بان الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله
وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فعل هو في شدته وفظاعته
فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل
النار في النار وقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة
سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها
سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون
مستندا الى النعم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون
موجبا للنعم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد
الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اى شدة عبوسه
كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار

الى تظن ان يفعل بها صح

الروية

الروية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة
اما عن الروية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو البشارة بعد ح
انتظار الوصول له من النعم لما علمنا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار
على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن الاخبار
عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة
واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبون فيرونه واما
الثاني وهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او
اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى
مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعالى عن المواجهة و
استدل على المذهب الحق بدليل مزيف اما تقرير الدليل فلان
الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول المرئي
ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد بينا
ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول
اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي تالف الجسم
منها فيكون ذلك الجزء مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا
للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون قائما بالاكثر من
واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض
كاللون ايضا مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الروية
والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للروية مشترك بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة
عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية
فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للروية والوجود

الجزء صح

معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب
فتصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نم ان الطول والعرض هما الذي بل المرئي بالحد
الجواهر المفردة بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم بالاجزاء
المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير
محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى
سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب
كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان
في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا و
لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث
عدمي مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي
يصلح لان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية
جاز ان يكون لا وعدمي مجاز ان يكون الحدوث وان كان
عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم ان المصحح
متقدم الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى
حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او
وجود مانع فان الامر كما يعتبر في تحقق حصول المقتضى يعتبر
ايضا وجود المشروط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى او
ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه ان الجبوة
مصححة للجهل والشهوة وجبروته الله تعالى لا يصححهما اما لان
الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق
او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز
في هذه المسئلة ذلك ايضا فان اصحاب المعتزلة بوجوه
احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم
الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء
وكيل ومابعده وهو قوله تعالى وهو اللطيف الخبير والقاء

لا يدركه الابصار

مالس

مالس لمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما تقال فلان اجمل
الناس واكمل البشر وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار
اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال الثاني ان
قوله تعالى لا يدركه الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من
الاوقات لان قولنا يدركه الابصار نقيض قولنا لا يدركه الابصار
بدليل استحالة كل من القولين في تكذيب الاخر وصدق احد
النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى لا يدركه الابصار
يوجب كذب قولنا يدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه
بصر واحد او بصران اذ لا قائل بالفرق اجيب بان الادراك هو
الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق
والاحاطة انما تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية
نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
اخص من نفي الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب
ايضا بان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار
جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا ينافي ادراك بعض الابصار
ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه
ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت النار وادركت الشيء
ولا يريدون بها رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح
ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام
الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد
حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثاني قوله
تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد
النفي بدليل قوله تعالى قل لن يتبعونا فنفي الرؤية على التأبيد
في حق موسى عليه السلام فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل

بالفرق واجيب بالمنع بانا لا نم ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد
النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد
بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنوه في الاخرة
على ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي الاية وجه الاحتجاج انه نفى الرؤية
وقت الكلام بانه تع نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة
الوحي او من وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم
عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند
الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية
واما ارسال الرسول وايحائه فانه يدل على عدم المشافهة
المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت
الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل
واجيب عنه بما لا نم ان نفي الكلام وقت الرؤية قولهم لانه
نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولهم كل منها
يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة
ممنوع لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المكلم به محجوبا
عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته
ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا
انزل علينا الملائكة لتخبرنا بان النبي صلى الله عليه وسلم
مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تع

فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك
عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب
والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان
يخلق الله تع في ابصارهم ما تقوى به على رؤيته تع فالاستعظام
وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة
شاهدة انه تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تع في الاخرة
حيث قال والذين لا يرجون لقاءنا في الاخرة فدل على ان
قطع الرجاء عن رؤية الله تع في معرض الذم فعلم صحة رؤيته
في الاخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى الخامس
ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات تحصل اذا
تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس
اذا كانت غير سليمة لا تحصل الرؤية وثانيها كون الشيء جائز
الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة
بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم
المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها
المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي
فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان
لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في
غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة
وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون
بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء
عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا حصل هذه الشروط

والا اى واذا لم يجب رؤية الشى اذا حصل هذه الشروط جاز
ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة
اى المقابلة وما فى حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية
البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم
الحجاب لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تعالى لان هذه الستة
انما تعتبر فيما من شانه ان يكون فى جهة وحيز والله تعالى منزه
عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية و
سلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب ان نراه
تعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله واجب
بان التغايب عن الحس وهو الله تع ليس كالشاهد فلعل رؤيته
تعالى متوقفة على شرط لم يحصل الان وهو ما يخلقه الله تع
فى الابصار يقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة
الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الرؤية بخلق الله
تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند
وجود معداتها السادس انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع
لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه
عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع
وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى بالضرورة فالله تعالى
ليس بمرئى واجيب بمنع الكبرى بانا لا نم ان كل مرئى مقابل ومنطبع
فى الرائى ودعوى الضرورة فى الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء
فى صدقها والعقلاء لا يختلفون فى صدق الضروريات وبان
ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس
بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال الباب
الثالث اقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب
الثالث فى افعاله وفيه ست مسائل الاولى فى افعال العباد

الثانية فى انه تع مريد للكائنات الثالثة فى التحسين والتقبيح
الرابعة فى انه تع لا يجب عليه شئ الخامسة فى ان افعاله لا تعلل بالاغراض
السادسة فى الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو
الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع
مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تع وقال القاضى ابو بكر ان
ذات الفعل واقع بقدرة الله تع وكون الفعل طاعة كالصلوة
ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام
الحرمين وابو الحسن البصرى والحكماء ان افعال العباد واقعة
بقدرة خلقها الله تع فى العبد فالله تع يوجد فى العبد القدرة
والارادة ثم يلى القدرة والارادة توجبان وجود المقدور
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى المؤثر فى الفعل مجموع
قدرة الله تع وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد
فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه
الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان
العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل
منه العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد
طرفى الممكن لا المرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد
لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل
ينتهى لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر
وقيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين
بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب
الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع وذلك غير منافى لاستواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند

الارادة لم يلزم الجبر عدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان
امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا
احسب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري
ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة
لا في ابطال قول ابي الحسين البصري الثاني لو كان العبد
موجد الفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد
بالاختيار من غير العلم بطل اثبات عالمية الله تع ولان القصد
الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات
على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض
اخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط
بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجد الفعله باختياره لكان
عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة
البطيئة وعرف السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة
قد فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه
لا شعور له بالسكنات ولا باحيازها فقيل الايجاد لا يستلزم
علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تع لان مثبتي المعالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد
مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات الصادرة
عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال
اجيب بان الجزئيات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادر
من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان تتحقق بقصد
جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان
موجد الفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا
بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق
العلم التفصيلي على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض

دليل صح

احيازه

العلم صح

ارادته ارادة الله تع فان اراد العبد تسكين جسم واراد الله تعالى
تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد
واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون
الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تع وان كانت اعم
من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان
في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد
وحدة حقيقية لا تقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة
الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت
في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع
الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع
القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف
ولذلك يقدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر اخر
عليها في تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت
المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف
ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال
كون الاله اكثر من واحد وهناك يتمشى لان الالهية تقتضي
متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى قال
اصحابنا المعقول والمنقول اقول احتجت المعتزلة على
ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول
ان المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل
والترك لقبح تكليفه لانه ح تكون افعاله جارية مجرى افعال
الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان

التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام اوجهين
احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي
الترك وعند مرجحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي
الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المامور
به ان علم الله تع وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تع
لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف
به واما الثاني وهو المنقول من وجوه الاول الايات التي
اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تع فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تع ان يتبعون الا الظن
وقوله تع وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله تع بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تع فطوعت
له نفسه قتل اخيه وقوله تع من عمل سوء يجز به وقوله تع كل امرئ بما
كسب رهين وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
وقوله تع اعملوا ما شئتم وقوله تع فمن شاء ذكره وقوله تع لمن
شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض المنقول بالايات الدالة
على ان جميع الافعال مخلوق الله تع نحو قوله تعالى الله خالق كل
شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء
الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات
المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله
تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى
هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا
ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى اولئك الذين
اشتروا الحيوة الدنيا

نعمة

وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون
بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح
والعقاب والذم هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى واما الذين
سعدوا ففي الجنة وقال تع واما الذين شقوا ففي النار و
السعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده
قوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال
السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات
والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معرفات للثواب
والعقاب لا موجبات الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبياء
بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم صلوات الله عليه ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس عليه السلام اني كنت من الظالمين وعن موسى
عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية
عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
ونظائره نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على
صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى
لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تع وما ربك
بظلام للعبيد وقوله تع وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف
فلقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما
التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان
الظلم والاختلاف والتفاوت منتفيا عن افعال الله تعالى يلزم ان
تكون افعال العباد ليس افعال الله لان افعال العباد متصفة
بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون افعال العباد مخلوقة لله تع
واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد مخلوقة
له تعالى

ل
ت
الاعمال

الفعل ظ

اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض
له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة
له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة
اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة
الينا لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة
الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار
كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له لا اعتبار
كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل
عليه الآيتان فهو في القرآن وخلق السماوات اذ الكلام في القرآن
وخلق السماوات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف و
التفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله تعالى تختلف
متفاوتة في الرتبة والشرف وغير هما من الاختلاف والتفاوت
قال واعلم ان اصحابنا اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا
تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية و
بين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور
واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون
الثاني وهذا دعاهم الى منعهم وطرد منع البرهان الدال على ان الله تع
خالق كل شيء منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا
بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على
الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق
فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي وقال المصنف وهذا
ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تع
فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين

في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي
او السؤال بالله وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض الشرك ح
ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد
القدرة والارادة في العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا
بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما
بحيث لهما مدخل بخلق الله اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما في الفعل م
فان جميع المخلوقات يخلق الله تع بعضها بلا واسطة وبعضها
بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى
بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد
مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تع في العبد
وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام
طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى في ترك ح
قال الثانية انه مريد للكائنات اقول المسألة الثانية
اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة
الى انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة و
المعصية وارادته تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد
وقوعه وكل ما علم الله تع عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت
المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت
اولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت اولا والارادة توافق
الامر وكل ما امر الله به يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة
بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات
وموجده بالاختيار ومن جملة الشر والكفر والمعصية فيكون مبدع له ح
موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار
يكون مريدا له فالله تع مريد لها وقابل ان نقول هذا الوجه مبني على

انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى
علم ممن يموت على الكفر على عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان
منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه
ممتنعا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا وتقابل ان نقول
وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر
الى علمه فيجوز ان تتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن
لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر و
المعصية احتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به
بالاتفاق فلا يكون مرادا والارادة مدلول الامر ومدلول الامر ملزوم
للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة
والارادة مشروط لا تنفك عنه واما ما كان ممتنع انفكاك الامر عن
الارادة فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو
غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به والتالي باطل
لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر قبح مراد الله تعالى
ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان
الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص
بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا
كان الكافر بكفره محصلا مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان
الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل واجيب عن
الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة
ولا مشروطا بها وذلك كما في المختبر فان السلطان لو امر ضرب السيد
لعبده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى
السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان

العبد

العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان
بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به
لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد بعقاب السيد
عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اقره
المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب
عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او
مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما الملازمة
فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت بمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه
فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بوقت حدوثه واذا لم يخصص بوقت
حدوثه لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد
الشيء لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلقت الارادة بالشيء
وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم
ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان
اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت على كفره مامور بالايمان
ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان
الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه
ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به
ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما
يلزم ذلك لو كان يختار الوقوع المامور به بل انما يطلبه ليخالف
العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلب
المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم
الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث
الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة غير الفاعل لصدور
الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في

نفس

ان ص

قلنا ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت ص

وقت ودون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له من الثانية
ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان
الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني المراد هو ان م
المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو
مقضي والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وللقائل ان
يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم
فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات
الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب
الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة
والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان
الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل
المامور به لا تحصيل المراد قيل لقائل ان يقول الطاعة
موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية او مشروط او مشروط بها م
بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان
الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان
الرضا من الله ليس نفس الارادة الفعل بل الرضا من الله مع
هو ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه و
لا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل او انتفاء ترك
الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان
كيفية وقوع الشر في قضاء الله تعالى الامور الممكنة في الوجود
منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول
التي لا تشتمل على امر بالقوة ومن الخير المحض والمص اورد
في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة
فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض فيها شر عند ملاقاتها
لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تنفصل فضيلتها ولا تكمل

معاونتها

معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون توذي وتؤلم ما يتفق
لها مصادفته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض فيها
تفريق اجزائها بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار
وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه
على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى
ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان
الوجود المحض الالهي مبدا لفيضان الوجود الخير الصواب
كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لجزء
من شر قليل شر كثير وكذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه
لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتادى احوالها في م
حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادفات موذية و
ان تتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها
خطا عقلي ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب ضار
عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى
المذكورة لا تفي غناها وتكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم
في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في
القدر بالعرض كانه مثلا مرضي بالعرض قال الثالثة في
التحسين والتقبيح اقول المسالة الثالثة في التحسين والتقبيح
والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال نفسه فلاتفاق العقلاء على
ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص
على الله محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على
الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله

وأما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر في الحرام
ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو
الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس بمنهي عنه
شرعا ففعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير
المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت
المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة
لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجاحظ فيقبح
من الله كما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون
لذاته او لصفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار ثم ان من القبح و
الحسن ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال
كاتفاق الغرقى والهلكى والصدق النافع وقبح الظلم والكذب
الضار او يستبد العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين
يستبد العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين اي المعترف بالنبوة
المستمسك بها والمتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس
كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال
كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل
لا يستبد بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع فلفظ الحسن و
القبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة كمال او صفة نقص
ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في
الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة
كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون
ملائما للطبع وبالقبح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما
عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب
وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيهما

يتعلق به في الاجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال
وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان
كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال
الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال
الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اقول المسئلة الرابعة في انه تع
لا يجب عليه شيء لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على
الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري ناقصا
لذاته مستكملا بفعله فانه يخلص بفعله من الذم وهو محال و
المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب
على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها
ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا
اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان
تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل الغرض من
التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل
المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف و
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فصل هذا التقريب ممكن
الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب
ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء
من غير وكل الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو

نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تع جزاء
عن التكاليف والطاعات فقيل لله تعالى من النعم السابقة والاعمال
لا تكافي النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة واما العقاب على
الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد فقيل
العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في استيفائه ضرر فله
عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد واما الاصلح فواجب على
الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل
الاصلح للكافر الفقر ان لا يحلق حتى لا يكون معذبا في الدارين
واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان
الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعله قياسا
على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تع

قال الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض اقول

المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا
للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل
واحتج المصنف على ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم
باطل بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعله وكل الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه
تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لم يصح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع
الرجحان بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تكون تحصيل
المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو اولى بالنسبة
اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان
كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا

على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث
والعبث على الله محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال
لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح
ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله
تعالى من غير توسط فنى الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة
بوقتها المعين اما ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون
الحادث ايضا حادثا ان قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه
ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشيء
قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك
الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان
كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض
الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض
الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه
عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية
مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم لا يجوز واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي
عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه
وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصوره
اولا ثم تقريره بانه اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن
غرض وهو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح و
الحكماء يقولون الحكم بالقصاص اما ورد من الشارع لينزجر
الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون
على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع بالحكم
فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض

سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل
الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان
اخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير
توسط الفعل الخاص به ممتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور
عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان
فعله ان يتصف بقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم و
كثير من المحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسال عما يفعل
بكم وكيف قال السادسة قالت المعتزلة اقول المسئلة
السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول
بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه
امور باطلة عندنا ومع ذلك ان صح تسليم هذه الامور فلا نسلم
ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم
قبيحا ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم
قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف
بالافعال الشاقة فان التلفظ بالكلمة الشهادة اسهل من الجهاد
والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم
واحتج المنكرون للتكليف بان العبد يجري في افعاله لما مر من
ان الكل بخلق الله تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما
ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن
لا لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل
ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض
له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تع فان الله تعالى
قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيمتنع التكليف لانه
ح يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على

كتاب الالهيات

طلب العلية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكان
علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى
ما لا يكون معللا البتة واول الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه
وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول
العذاب على اصحاب الخير واصحاب الشر وتمييز ما بين السعداء
الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى
لا يسال عليه فله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض
عليه يسال ولا يسال عنه كما قال تعالى لا يسال عما يفعل وهم
يسالون قال الكتاب الثالث في النبوات
اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث
في النبوات وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب
الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة
وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في
امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الرابع في
عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي
النبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وح يكون معناه
الذي تشرف على سائر الخلق فاصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول
والجمع انبياء واما من النباء الذي هو الخبر تقول نباء وانباء اي اخبر
فالنبي من انباء عن الله سبحانه وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه
ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمزة
في النبي كما تركوها في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه
الاحرف ولا يهمزون في غير هذه الاحرف وخالفهم العرب في ذلك
في انهم لا يهمزون هذه الاحرف وجمع النبي انباء كالكريم وكرام قال
الشاعر يا خاتم النباء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا

وما يتعلق بها من الحشر

غير

ونباء

تنبأ مسيلمة

في غير

وتجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل
لامه حرف العلة كعبيد واعياد وتنبأت نبأء من ارض الى ارض اذا
خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبئ الله
اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل النبي هو الطريق
ومنه يقال للرسل عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله هذا بحسب
اللغة واما في الشريعة فمذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص
ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة
اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعلم وتعلم الثانية كونه
بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدن
الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي
وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع على جميع الغائبات
فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع
على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان
يطلع على بعض الغائبات دون سابقة تعلم وتعلم وايضا النفوس
البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما
يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبي فانهم معترفون
ايضا بان مادة الفاضل طبيعية لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة
ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة
العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول
فانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم يجر العادة به من
غير سابقة تعلم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض
لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز
ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذلك الخاصة

الثانية والثالثة ولئن سلمنا ان كل واحدة من هذه الخواص الثلاث
ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي
فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله
ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده
وما ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي
على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام
باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة
وان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة
آخر من ابناء جنسه ومعارضته ومعاونته تجريان بينهما فيما يعين
لهما لا يتوقف عليه اصطلاح الشخص او النوع بحيث ينزع هذا ذاك
ويجبره ولكل لهذا ويحيط واحد والآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس
سائر الامور فيتم امر معاش كل واحد من بني نوعه بمعاوضته ومعارضته
فان الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة
والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن
عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة و
والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات
والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد
الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا
يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زاحم على الخير ما يشتهيه غضب
المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد
بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع

وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل ما احتاج الى
العدل والمعاملة والعدل والمعاملة يشتمل للجزئيات التي لا تنحصر
فلا بد من قانون كلي وهو شرع يحافظه والشرع لا بد له من شارع يفرض
وكل الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما
تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك
الاستحقاق انما يتحقق بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على
انه من عند ربهم وتحث على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان
الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي
بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعات وترك المعصية
كان انتظام ذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع
والعاصي جزاء عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم و
افعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق
المغفرة والمنتقم لمن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعذاب
ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة عليهم والا لاشتغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته
انه واحد ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده و
هو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله
ولا شيء من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل والتشويش
الذهني ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما تكون
يقينيا فلا يكون ايمانا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة
وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليها اما يكون عبادة
مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متواليه كالصلوة وما يجري

مجراها ماذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود
الاله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده
صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستتم بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع مانع في امور
ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافكار
المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفوس الى جناب
القدس الثاني ادامة النظر في امور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والغواشي الحسية لتلاحظ الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم
لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في
الاخرة ثم يزيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به
فيما هم مرتقون وجوههم شطره ناظرا الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة
والحظ جنابا بينهما ثم اتم واستقم قال الثاني في امكان
المعجزات اقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات و
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي
لتلاتخذ الكاذب مع عدم المعارضة واما ذكر احد الاوصاف لان
المعجز كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد واما
قال خارق للعادة لتتميز به المدعو من غيره واما مقرون بالتحدي
لتلاتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص
والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا بارته في
فعل وبارعه العلة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة
يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة النبوة

والرمض بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رمضت
الحائط بما يقيه واما حال مع عدم المعارضة لتميز عن السحر و
الشعبذة فمثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة
غير معتادة مع حفظ الحيوة والصحة ومدا ممكن وبيانه
مسبوق بما ذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل
عن هيات تعرض لصاحبه فقد يهبط عن الهيات السابقة
الى النفس هيات الى قوى بدنيه كما يصعد من الهيات
السابقة الى القوى البدنيه هيات الى ذات النفس فان كثيرا ما
يرى فيعرض في النفس هيئة ما عقليه فينفعل العلاقة من ملك
الهيه ابدا الى القوى البدنيه ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت
جانب الله عز وجل وفكرت جبروته كيف يقشعر جلدك
ويضعف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شاء او
تخيلت او اشتهيت او غضبت الفت العلاقة التي بين هي
النفس وبين هذه الفروع منه الى نفسه حتى ينفعل بالتكرار
اذ عائل عادة وحلما يتمكنان من النفس تمكن الملكات فاذا
رافقت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت حلق النفس في
مهاتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى فاشتد
استعمال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت
مدة غير معتادة ولانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها
القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى
النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غير ما يستغنى عن البدل
كما ان المريض لما اشتغلت قوته الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة
بتحليل المواد الردية احتفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية
عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء
مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه

الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة
والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم اني عند
ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب
النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض
وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة و
ان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما
هو مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور
فالمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة
عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء
المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة والمتوجه
الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من
حال حركات البدن وذلك يعم المعنى فالمتوجه الى جناب
القدس اولى بالحفاظ قوته مثال الاتيان بغير المعتاد ان
يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان
الانسان قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه في حالة
اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال
اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما
اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على
الغيب في حالة المنام للناظر بنفسه والسامع وهو باعتبار
حصول الاطلاع المذكور بغير الناظر يشهدان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه بحارب الهمية الصدق اللهم
الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما
القياس فان الجزئيات مستقيمة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي

باعتبار ذاته لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير
منطبعة في مواد مباينة لها مع الافلاك علاقة كما للنفوس مع
ابداننا ونفسا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة
في مواد الافلاك والحاصل ان للمجردات في العالم العقلي
نفسا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نفسين احدهما على
هيئة جزئية والاخر على هيئة كلية شاعرة بالوقت والاول
بالذات والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان يتنفس نفس
وكل العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستبعد ان
يتنفس في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا صاح الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا الجرد الباطن لعله شغل
النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع واذا الجرد
الحس الظاهر لعله شغل النفس عن العمل الباطن واذا الجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال وكل الانجذاب العقل
الى الحس الظاهر ما تقطع عن الحركة الفكرية التي تقتضي
العقل فيها كثيرا الى التعب وعرض ايضا مع اشتغال النفس
بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه بالحس الظاهر
انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فيحل عن افعالها
التي لها بالاستعداد اي العقل واذا اشتغلت النفس
عن ضبط الحس الظاهر الباطن بحيث يصرفها ضعف الحواس
الظاهرة ايضا ولم يساوعها الى النفس ما تعتد به والحس
المشترك هو تقع النفس الذي اذا امكن النفس به صاد
في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر
وثبتت صورة الناقش في الحس المشترك فيبقى في حكم المشاهد
دون المتوهم كانعكاس القطر النازل خطا مستقيما والنقطة

لوح ٤

الحوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس
المشترك من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او
بقائها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس
المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة
الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي من المرضى والمرورين
اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي فقد
يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى
محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن والقوة
المتخيلة المتصرفة في خازنة الخيال اعني من سبب باطن وهو النفس
التي تتادى للصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لما تثبت بها الى
الحس المشترك فالحس المشترك مدينة نفس فيه من الخيالية
معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم
ما يتعلق بها تصرفها وكل به من الصور في الحس المشترك كما
كانت الصور ايضا ينتقش في معدن التخيل التوهم من
لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة
والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حس
خارج يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية
عن قبول صور من السبب الباطني كان الحس الخارج
سلب الحس المشترك براعن المتخيلة ويغضه عصبا وعقلي
باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال اي العمل مع
اضطراب متصرفاته بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة
فيشغل المتوهمة المتخيلة بالادعان له عن التسلط على الحس
المشترك فلا يمكن المتخيلة من النفس في الحس المشترك لان

ان المرتسمين ح

موثر في سبب م

الصورة م

حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة وإذا سكن احد الشاغلين
الحس الخارج او العقل الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل
واحد فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المخيلة الى فعلها
فتسلطت على الحس المشترك فلو وجب الصور في الحس
المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا
وقد يستعمل النفس في النوم ما يجذب الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لو لم يجذب الى الطبيعة
بل احدثت في شانها لسابقتها الطبيعة ما شغلت عن تدبير الغذاء
فاختل امر البدن لكن النفس بجبولة على تدبير البدن فتجذب
طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء او اصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في
المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تعقلها نفرغ
الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان في النوم ساكنان
وإذا كان كذلك كانت القوة المخيلة الباطنة هو به السلطان
ووجد الحس المشترك معطلا فلو وجب فيه النفوس المخيلة
مشاهدة صور في المنام احوال في حكم المشاهدة وإذا استولى
على الاعضاء الرئيسة الجذبت النفس كلا الانجذاب الى جهة
المرض وشغلها وكل عن الضبط الذي لها بعضف احد الضابطين
فلا يبعد ان تكون الصور المخيلة في لوح الحس المشترك لفقود
احد الضابطين وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاذيات اولى وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة
كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان تفصل منها للجانب الآخر

فصله اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت النفس رياضية كان تحفظها واحترازها
عن مضادات الرياضة المعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة
وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما تقربها اليه اقوى
وإذا قلت الشواغل الحسية بقيت شواغل اقل لم يبعد
ان تكون للنفس ملكات تخلص عن سفل التخيل الى جانب
القدس ما يعشق فيه نفس من الغيب على وجه كلي وتنادي
اثرة الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صور خرسه
مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او
في حال مرض ما يشغل الحس ويعوق التخيل فان التخيل قد
يعوقه المرض وقد يعوقه كثرة الحركة الموجبة لتحلل
الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل يسرع الى
سكون وفراغ ما فتجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فان ورد على النفس نفس انزعج التخيل الى وكل
النفس ولقاه ايضا ورد لكل لا مرين اما لمنة من هذا الوارد
فان يكون امر اغريبا وحركة التخيل بعد استخراجه ووهنه فان
التخيل يسرع الى قبل هذا السنة واما لاستخدام النفس الناطقة
له طبعا فان التخيل عن معاونة النفس عند ان هذه السوانح
وإذا قل التخيل وكل الوارد وحال ساعد الشواغل على النفس
انتقش في لوح الحس المشترك وإذا كانت النفس قوية الجوهر
لتتبع للجوانب المحاذية لم يبعد ان يقع لها هذا الجلس
والانتهار في حال اليقظة وربما يؤول الاثر الى الذكر فوقف
مثال لقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي
كذا وكذا وربما استولى الامر فاستغرق في الخيال استغراقا واضحا
واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش

فمنه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما
قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل
مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
المنحرف الضعيف في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية
الشريفة القوية فههنا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه
ج او محاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون
بمشاهدة مثال من نور الهية او استماع كلام يحصل من مشاهدة
مخاطبه وشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه
ومنه ما يكون من اجل الرتبة وهو ما يقترن عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة
جبلت بحاكية لكل ما لها من هيئة ادراكية او هيئة مراجعة سريعة
التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل
الى ما هو تعلق ما به وتتخصص اسباب جزئية لا يحاله وان
لم يعلمها بعين ما عينها والعلة سرعتها كل سابح الى هذا الانتقال
الا ان تضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك
الشابح فانه اذا اشتد قوة النفس وقعت التخيل على ما
تريده وتمنعه من ان يتجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة
المرتسمة في الخيال حتى يكون قبلها سد بل الوضوح فيمكن التمثل
بانه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب
قدما ووراء كما يفعل اضداد ذلك عند مشاهدة حال غريبة
فتبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية
اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراك الضعيفة فالاثر
الروحاني السابح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون

وبتعلم

الارتسام

اجزاء دال

اقوى من ذلك فيحرك الخيال لمعنى في الانتقال ويحل عن الصريح فلا
يضبط الذكر واما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس قد يلقنه بانه سد بدله القلب فيرتسم الصورة
في الخيال ارتسامها جليا فيكون النفس لها معينة فيرتسم في الذكر
ارتسامها قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس اما يعرض لكل هذه
المراتب في هذه الاثار فقط بل وفي جميع ما يباشره في افكار كل بطان
فربما انضبط فكر كل وفي ذكر كل وربما انتقلت عنه الى اشياء
متخيلة بسبب تهمك فيحتاج الى ان يحلل بالفكر ويصير عن السابح
المضبوط الى السابح الذي اليه منتقلا عنه وكذلك الى اخر وربما
اختص بما افضله من تهمه الاول وربما انقطع عنه واما تقتضيه بضرب
من التخيل والتاويل مما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر
في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا حاليا او
حكما لا يحتاج الى تاويل او بعد وما كان قد بطل ملوه وفنيت محاكياته
وتوالده احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحي الى تاويل والحكم الى تفسير وتبين الامور الخارقة
للعادة ان يفعل الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء
عن جريانه او ينفجر عن خلال اصابعه وشبانه وذلك بان يسلط الداع
على مادة الكائنات فيتصرف من نفسه فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه
وذلك لان الناطقة ليست منطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن
المادة ما عدا تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس
بعيدا ان يكون لبعض النفوس ملكة يحاور بها تاثيرها عن بدنه
الى سائر الاجسام فيكون لتلك النفس لفرط قوتها كانها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مراجة مباينة
للذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها
في تلك الاجسام كيفيات من مبادي تلك الافعال سيما تناسب

النفس

يختلف

واجب الخاص ويشاركه في طبيعته فيعقل فيه ما يشاء مبدأ على
رأي الحكماء وأما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وإرسال الملك إليه وإنزال
الكتب عليه فإن البالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
أقول المبحث البالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم محمد رسول
الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية
لنا وجوه الأول إنه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وأظهر
المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وأما ملنا إنه ادعى النبوة
للتواتر وأما ملنا إنه أظهر المعجزة لثلاثة أوجه أحدها إنه أتى
بالقرآن والقرآن معجز أما إنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر وأما أن القرآن معجز فلأنه تحدى به ولم يعارض فإنه
تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحاءهم قال تعالى وإن كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
من دون الله وامتنعوا من معارضته مع توافر دواعيهم على
معارضته أظهر الفصاحة وبلاغتهم والإتيان له عليه السلام و
امتناعهم مع توفر الدواعي يدل على أنهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على أن القرآن معجز وثانيها أنه أخبر عن المغيبات
والإخبار عن المغيبات معجز أما إنه أخبر عن المغيبات فلقوله
تعالى الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فكان قد وقع مطابقا لما أخبر وقوله تعالى إن الذي فرض عليك
القرآن لرادك إلى معاد والمخاطب هو النبي والمراد بمعاد مكة
فإن معاد الرجل بلدته لأنه يطوف في البلاد ثم يعود إليها
وقوله تعالى ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم
أو يسلمون وقد وقع ذلك لأن المراد بقوم أولي بأس شديد
عند بعض هو حنيفة وقد دعى أبو بكر رضي الله عنه المخلفين

من الأعراب إلى بني حنيفة لتقاتلوهم أو يسلمون وعن بعض
هم أهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه المخلفين من الأعراب
إلى فارس لتقاتلوهم أو يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف
الذين من قبلهم أي ليورثنهم أرض الكفار من العرب والعجم
كما استخلف من قبلهم أي بني إسرائيل لما هلك الجبابرة بمصر
وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وقد وقع مطابقا لما أخبر
والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل
قوله ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وهم كانوا خائفين في صدر
الإسلام وقد أنجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه وسلم
الخلافة ثلاثون سنة وكانت خلافة الراشدين أبي بكر و
عمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلاثون سنة
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه
وقوله صلى الله عليه وسلم لعباس رضي الله عنه حين أسر
في أسارى بدر يطلب النبي عليه فداء نفسه وابن أخيه عقيل
بن أبي طالب وعجز عنه العباس نفسه عن الفداء أين المال الذي
وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد وقلت
إن أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم
أحد غيري والذي بعثك بالحق إنك لرسول الله وأسلم هو و
عقيل وكما أخباره صلى الله عليه وسلم عن موت النجاشي
روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه صلى الناس بموت
النجاشي يوم وقال لأصحابه صلوا على أخيكم النجاشي وخرج
بهم إلى المصلى وكبر بهم أربع تكبيرات ثم بان بعد الأخبار

انه مات في ذلك اليوم وأخباره صلى الله عليه وسلم عما حدث
من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كنايه بغداد
روى ابو بكر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يزل ناس من امتي يعاطه يسمونه البصرة عند نهر يقال
له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيفترق اهلها ثلث
فرق فرقة ياخذون اذناب البقرة السرية ويهلكون وفرقة
ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم
ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك
المصر هو بغداد وقد اغاره بنو قنطورا يعني الترك وقد
تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبي
صلى الله عليه وسلم وكاخباره صلى الله عليه وسلم عن نار تخرج
من مدينة بالشام حماها الله تعالى عن الافات فان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت
من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اصاب بعضها
بحيث رئيت من بصرى مدة اخبار عن المغيبات في الامور
المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية
فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع
الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من البحث عنه وبالتها بلوغه
صلى الله عليه وسلم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة
الله وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية
والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل
وسياسات المدن نفسه من غير تعلم وممارسة فانه صلى الله
عليه وسلم

ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من
اهل العلم وما سافر سفرا الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين
الى الشام مدة يسيرة علم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له
فيهما مخالطة مع اهل العلم وصدر من اجل الامور الخارقة
للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس
رضي الله عنه ان اهل مكة سئلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى راوا الجبل بينهما و
تسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه صلى الله عليه وسلم
قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكينبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم
حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة
يتوضأ منها فاقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء
نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع صلى الله عليه وسلم
يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون
فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف
لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الخشب قال جابر
كان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب النخلة التي كان
يخطب عندها حين كانت ان تشق فنزل النبي صلى الله
عليه وسلم فاخذها يضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي
سكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة
العلف قال يعلى مرة الثقفي بلاية الشاء رايتها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسن
عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله
عليه فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال له بعينه فقال
تبيعه لي يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال

اما اذا كرب هذا من امره فانه سكى كثرة العمل وقلة العلف
فاحسنوا اليه حرحر البعير اى صوت وصرايره البعر تقدم
عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر ان يهوديه
من اهل خيبر سمت شاة بخيبر ثم اهدتها الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم واخذ رسول الله عليه الذراع ياكل منها و
اهل وسط من اصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه
ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع
قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي
استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم
يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة
وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان
مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في رواية
المجموع فيكون متواترا واذا علمنا ان كل من ادعى النبوة واظهر
المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال
اني رسول هذا الملك اليكم وطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها
الملك ان كنت صادقا في دعواي تخالف عادتك وقم من
مقامك ففعل الملك اي قام الملك من مقامه علم الحاضرون
بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا منها الباقي من الوجوه
الدالة على جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين و
لهذا لم يمكن اعداوه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء و
كالاعراض من متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه شاهده
عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب ليترك دعواه
عليه واعراضه عنه وكسخاوته صلى الله عليه وسلم في الغاية

حتى

حتى عاتبه الله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته صلى
الله عليه والى حد لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل
يوم احد ويوم حنين وهذا اذا اسند الناس الامي به الناس
وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء واخرست العرب
العرباء وخطب مصقع ان يلتفت وكالاصرار على الدعوة
مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم
ما اوذي نبي مثل ما اوذيت يصبر عليه من غير قصور في
العزم كما صدر اولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع
مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا
للنبي وهذه طريقة اختارها الخاطر وارتضاها الغزالي
في كتاب المستصفى الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء
المتقدمين في كتبهم عن نبوته صلى الله عليه وسلم فهذه
تجامع ادلة نبوته صلى الله عليه وسلم والاستقصاء فيها
مذكور في المطولات او كتب دلائل النبوة قال

وقالت البراهمة اقول قالت البراهمة كل ما احسنه
العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به
الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان
وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما
قبحه العقل اي علم قبحه بالعقل ممنوع سواء ورد به
الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل
حسنه وقبحه فمستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح
عند الاستغناء كما تقرر في العقول ان ما يحتاج الانسان
اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه
ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير

حاجة اصلا ما ذا في العقل منذ وجه عن الشي تعالى ولي في
هذا الامر منذ وجه اي سقه ويقال ان في المعارض لهذ وجه
عن الكذب والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين
وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوايد البعث على التفصيل
فقال لبعثة الرسل فوايد لا تحصى منها ان تقرر الحجة بان يولد فيما
دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه
واليه اشار بقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فيعلم انه تعالى
بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجوه ثلاثة احدها ان
يقولوا ان الله تعالى ان ملفنا العبيده فقد كان يجب ان يبين
لنا العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وكيف وان وجب
اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله
الرسل لينقطع هذا العذر فانهم اذا اسووا الرابع المفصلة
زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا بالشهوة
وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهذا ايدونا
الهنا من اذا سهونا منها واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك
لما ركبتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اعانا على
تلك القبايح وثالثها ان يقولوا مثلا يقولون انا علمنا حسن
الايمان وقبح الكفران ولكن لم يعلم بعقولنا ان من فعل القبيح
عذب خالدا مخلدا ولا سيما يعلم ان لنا في الفعل القبيح لذة و
ليس لك فيه مضرة ولم يعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شي فلا جرم لم يكن
مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعثة
اندفعت هذه الاعذار ومن فوايد البعثة ان يميط الرسل

الشبهة التي تصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى
ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه باستقلال كبعث الاموات
واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر في
الكلام المتوقف على السمع ومنها ان يبين حسن ما توقف
فيه العقل ولم يستقل بمعرفة وقبحه كالنظر الى وجه المحرمة
الشهواء والى وجه الامة الحسناء فان العقل يتوقف في
حسنه وقبحه ومنها ان يفعل ما حسنه العقل اجمالا فان
يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظايف
الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود المكرر لا تخفا ظ
الذكر في الاوقات المتتالية كالصلوة ومنها ان يشرع قواعد
العدل المقيم لهيئة النوع فان الانسان مدني بالطبع مطبوع
للتشارع المفضي الى التقابل فلا بد من عدل يقيم لحياة النوع
يحفظه شرع كما ذكر في بيان الاحتياج الى النبي على طريقة
الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة
لامر المعاش قال الله تعالى في داود وعلمناه صنعة لبوس
وقال تعالى لنوح واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان
الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها
اشد من الحاجة الى الدرع وبدونها الى استخراجهم ضرر عظيم
يوجب بعث الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية
التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي اوفيها
الا بعد تطاول الازمنة وتبع وكل فيه خطر على الاكثر وفي البعثة
فايدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ولذلك
يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات
الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها
التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة

وأيضا العقول متفاوتة والكامل ماهر وللاهداء الالهية غير
محدود فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء
وانزال الكتب عليهم ايضا لا بكل مستعد الى كماله الممكن له بحسب
شخصه على وجه يناسب عقولهم قال قالت اليهود
اقول قالت اليهود لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا
لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم فانه اخبر ان شريعة موسى
منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع
شريعة موسى عليه فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها تنسخ
لزم ان تتواتر وتشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها موجب ان ينقل متواترا
والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اضعافه وكان يلزم
ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث
عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه عند مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة وان يكون
المنكر له منكرا للمتواتر وان يكون وكل من اقوى الدلائل بعيسى
ومحمد صلى الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان
كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى
يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى ان شرع موسى ثابت ابدا
فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو
جاز ان ينص على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع
الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق
ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى انه ثابت ابدا
ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد ثابت
ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فلزمكم جواز نسخ شرعكم وان

لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل بين في شرع موسى
انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يكن شرع موسى
ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر
الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب
مرة واحدة لكن معلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن
كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى على الناس
الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول و
الثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ الجواب المص
بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا
ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على
نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان تواتر الدواعي
على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد
بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع
في نسخه ما دل الدليل على دوامه ظاهرا قال الرابع في عصمة
الانبياء عليهم السلام اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء
عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي
بعد الوحي والفضلة من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي
واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء كفرا ومن
الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر
تقية بل اوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل
كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام
لقوله تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام
حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز الكفر تقية
لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك
الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيودي الى اخفاء الدين بالكلية والحشو بهم لجوزوا
الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا
ان تتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا
الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر
سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على
الامة اتباعهم لقوله تعالى اتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب
والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا
معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء
في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه
افحش وكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي بقوله يا نساء
النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
وزادني حدود الاحرار لحد العبد نصف حد الحر وانه
لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان
لانهم ح يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من
كان حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان كون
الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او
ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا واللازم باطل والا لكان اولى حالا من العدول
وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستوجبوا
الذم والايذاء لان الكفر او الذنب منكر وانكار المنكر
واجب وانكار المنكر النبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء
النبي حرام لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب
لانفرطوا عن النبوة لان الذنب ظلم والظالم لا ينال عهد

النبوة

النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال اراد
بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدور الاية
حيث خاطب ابراهيم بقوله اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة
لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا واراد بقوله اني جاعلك
للناس اماما اي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة
غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين
واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا
الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء
بوجوه منها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم غفر الله عنك
لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و
ما تاخر فان الايتين تدلان على جواز صدور الذنب من النبي
صلى الله عليه وسلم اما الاية الاولى فلان العفو دال على
تحقق الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة بعد تحقق
الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان نحو
هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان
ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة
من النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوتها
عبادة لانا نقول لا محذور في ان تكون جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان تكون جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة
انما تكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول
مفسدة ومنها واقعة ادم فان قوله تعالى وعصى ادم ربه
فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق
اجاب المصنف بان واقعة ادم قبل نبوته اذ لم يكن لادم

ح امة ولا يوجد نبي الا اذا كان له امة لقوله تعالى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن
قصة ادم بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد
ادم كما في قوله واسئل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى
في قصة ادم وحواء فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما
اتاهما وبالاتفاق لم يشترك ادم ولا حواء وانما اشترك اولادهما
ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة سرعم الاصم انه كان على
سبيل النسيان بقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
واعترض عليه بان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امر
النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
ومع هذا التذكر يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان
يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله
تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالذلة وقالا ربنا ظلمنا
انفسنا فقبل الله توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي
النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان مذكرا للنهي لكنه اقدم
على التناول بالتاويل ويقوى من وجوه احدها زعم النظام
ان ادم فهم من قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة وكان المراد
النوع وكله هذا كما يكون اشارة الى الشخص وقد يكون اشارة
الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا لا يقبل الله الصلوة
الا به وزعم اخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم
لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة
اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف
ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم
ويقوى بالاتفاق اجاب بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل

اوتكونا من الخالدين

واقاسمهما انى لكما لمن الناصحين

الشيطان لهما عدو مبين

الفرض فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله ومنها
قول ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما
لو قلت لصاحبك وهو اعمى ويعتقد انه قادر على الكتابة انت
كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيها ان اسناد الفعل الى
الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل
ابراهيم على ان جعله هذا وثالثها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم
حاله من ناثر النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال
اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني
سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان
نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من ناثر النجوم بل نظره
في النجوم كان للاستدلال والتعرف على صنعه تعالى والنظر
من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات
والارض وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم
حالي او عن سقم يتوقع في الاستقبال فلا كذب ورابعها اخفاء
يوسف حريته عند بيعه فكانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب
اجاب عنه اما اخفى يوسف حريته لاستعاره بالقتل ان اظهر
حريته وكان قتل يوسف وخامسها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى
وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان
ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل
صفة محمودة غير اختيارية وسادسها حمل يوسف سقايته
في رحل اخيه لتتهم بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب
بان ذلك لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة ولا يكون
ذنبا وسابعها ما صدر من اخوة يوسف من القائه في غيابة
الجب في ابداء ابيهم وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل هذه
ذنب اجاب بانا لا نم ان اخوة يوسف انبياء ان سلم انهم

انبياء منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود لو الطمع في
امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان
هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود
لم يثبت صحتها على ما ذكره والاية لم تدل على ما ذكره بل يحتمل
غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي اما قبل الوحي فالاكثرون
منعوا جواز الكفر واسرار الكذب والاصرار على الذنب لئلا
ينزلون عن النبي الثقة بالكلية وجوز واحد ورد العصمة
منه على سبيل الندور كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا
عصمة الانبياء عن الكذب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة
عمدا او سهوا قبل البعثة او بعده قال بنية العصمة
اقول لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء
وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتوفق على العلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية
ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة
والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب
المعاصي واجتناب الطاعات انما يصير ملكة بان يعلم صاحبها
مثالب المعاصي اي معائبها ومناقب الطاعات لان الهيئة
المانعة من الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما
يترتب على المعاصي من المفاسد وعلى الطاعات من المنافع
يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات
يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي
فتصير هذه الهيئة راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بما يتبع
الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم
سهوا والتنبيه على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا

وتركوا ما هو اولى لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق
الامر فيه عليهم تاكيدا لتلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث
يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ويمنع ذلك بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح
على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب و
العقاب واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
وان الاية الاولى تدل على ان النبي الله تعالى نبه على عدم الركون
والاركان اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع
قال الخامس في تفضيل الانبياء اقول البحث الخامس
في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على
الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية
فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون
الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة
مطلقا بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بسجود ادم لقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا شك ان السجود المامور به
سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن ادم افضل من الملائكة
لما امرهم تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان ادم اعلم من الملائكة لانه علمه تعالى
الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم
صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
فكان ادم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق

من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف
البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس
لها موانع وصوارف منصوصة عليها مستنبطة بالاجتهاد و
اذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك
العمل به فيمن لم يكن منا من الاولين فيبقى معمولا به في حق الانبياء
فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون
الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرون اي القائلون بان
الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ست الاول
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على
عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه
نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا
انه ابن الله وليس بعبد الله تعالى استبعاد الان يكون العبد
مولودا بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون
الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان الترقي
من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من
هذا الوجه افضل الثاني اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر
فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم
في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله

تعالى

تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت
تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر
الذين يستكبرون عن عبادته ولا يلزم ان يكون افضل من الانبياء
الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول
لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا من الملكين اي الا كراهة ان
تكونا من الملكين سياق الاية الاولى يدل على ان الملك افضل
من النبي وسياق الاية الثانية يدل على ان الملك افضل من
ادم وحواء وفيه نظر فان الاية الاولى لا يدل على ان الملك
افضل بل يدل على ان الملك لا يدعي الوحي والنبي يدعي الوحي
بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان
الملك افضل والاية الثانية يدل على تفضيل الملك على ادم وقت
مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاختيار الخامس
الملك معلم النبي والمرسلون اليه ولا شك ان المعلم افضل من
المتعلم والمرسول افضل من المرسل كما ان النبي افضل من الامة
المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم فيما يعلمه لا في
غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قد يتعلم والعباس على النبي بالنبوة
الى امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل
شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم
ليبلغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل ذلك الشخص
الحاكم السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والافات
النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما
منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال
العجيبة من تصرفها في الزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون

لا يفترون يعني لا يفترون

ما يامرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون قال
السادس في الكرامات اقول المبحث السادس في الكرامات
جائزة عندنا وعند ابي الحسن البصري من المعتزلة وانكرها
سائر المعتزلة والاشاعرة وابو اسحق منا ان الكرامات لو لم تكن
جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل
لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ان يرتد اليه الطرف
لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك فلما راه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي
وبعد الاختصاص من الامور الخارقة للعادة واصف لم يكن نبيا
وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب
الكهف ولبثهم فيه ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى
اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ
لنا من امرنا رشدا فضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا
وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء
لالتبس بالمتنبي لان تمييز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور
خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها
فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر
الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نم
انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة
فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا
صدقه قال الباب الثاني في الحشر والجزاء
اقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب

الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه عدة مباحث الاول في اعادة
المعدوم الثاني في حشر الاجسام الثالث في الجنة والنار الرابع
في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب
الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات
الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم
اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية والى
الحسن البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اي لذات وكل الشيء
من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده
بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند
ارتفاع وكل العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه
بالنظر الى ذات وكل الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد
العدم يمتنع الوجود ووكل الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود وهذا الوصف او لازم للماهية بعد العدم وامتناع
الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية
مطلقا لانا نقول الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم
على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز
يستدعي الثبوت وهو منافي للعدوم لانا نقول الحكم عليه
بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا ورد هذا بان
الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن
من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس هذان متناقضين
لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه
ممكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في
الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد
العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم

ولكن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان
الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه
كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
وممتنع الوجود لذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد
الوجود ممتنع الوجود وواجب الوجود بل هو اقل للوجود
للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا
اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب
بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب
الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة
الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم
عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة
العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجوده لم يكن
معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه
وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن
وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون وذلك المعدوم
بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي
في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هي نفي محض فممتنع الاشارة
اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن
عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا خلف
فالحاصل ان القول بامكان العود يودي الى ان نقول
بان كل مستانف معادا والقول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل
الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بلا غاية

مبتدا في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد
ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض
مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى
فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ بعد حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم
الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن
اعادة الوقت المبتدأ فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت
فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو مناقض واجيب عن
الاول بان قولكم لا يحكم عليه بامكان العود حكم متناقض
تقريره هذا الجواب ابسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان
العود حكم عليه فلا يخ اما ان كان هذا الحكم صحيحا او لا فان
كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه
صح الاشارة اليه فلا يمنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان
لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم
عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب
بان هذا الحكم صح قوله فان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم
قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان
هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض
هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح
الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود
فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي
في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع
عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع
كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية
له فممتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع

يعني ضرب مثل قيل لو زرعوا
لو كان لطلعت
فرشيحت ولا تش

العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود
وقد علمنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤول
الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم
له ماهية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب
عن هذه المعارضة بانه لا نمنع الاشارة اليه بامتناع العود لان
الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على ماهيته الثابتة فان ما لا ثبوت
له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان
العود اليه فان ما لا ماهية له يمنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل
عدم ماهيته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب
عدم ماهيته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم ماهيته الثابتة
فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم ماهيته الثابتة
والحاصل ان الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته
حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه في محض لا ماهية
له تقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان
صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه في محض لا ماهية
له غير متصور ولا تقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بانه ممكن ان يوجد
وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض
بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم
والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم
المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق
في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان الى ما يقابل صورته
التي في الذهن قوله وما يقابل صورته التي في الذهن لا يلزم ان
يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في

صحة

وجوده

وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون
كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما
متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا
اي وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو
والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله
حتى يلزم ان يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع
مثله فيجوز ان يفرق بينهما بفرق واجيب عن الثالث بان
اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فان كان الشيء
مبتدا او يعرض للشيء باعتبار ذلك الاعتبار هو كونه غيره
مسبوق بحدوث اليه وهذا الامر غير محقق في المعاد اذ المعاد
مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون
مبتدا ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان
مبتدا ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدا ومعادا باعتبارين
قال الثاني في حشر الاجسام اقول البحث الثاني
في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطلق الملتيون على
المعاد البدني بعد اضلالهم في نفي المعاد ممن ذهب الى امكان
اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما
الانبياء وعليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد
البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم
السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وسمعيا عليهما السلام و
لذلك كان اليهود به ولما في الانجيل بعد ذكر ان الاخيار يصيرون

كالملائكة ويكون لهم الحبوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر
ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء
فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله
تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله للذين
احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله
اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران العزيز اكثر من ان يحصى
واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله
تعالى قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي
انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها وقوله تعالى تنشق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
وقوله تعالى ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم
معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها
لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول
وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل
والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
والحبوة ولو لم يكن قابلة للجمع والحبوة لم يتصف بالجمع والحبوة
قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى

اجزاء عالم باعيان كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع
الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها
لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون
احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلام يثبت المعاد الجسماني
وفي القران العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر مما يحصى
والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير
ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزء بدن الماكول
جزءا من بدن الاكل فالماكول اما ان يعاد في الاكل او في
الماكول منه واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فليس
بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر
وجعله جزءا لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما
وايضا المقصود من البعث اما الالام او اللذات او دفع
الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به
والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه
لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم و
يشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يلقي نفسه
الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول
بان المعاد من كل واحد منهما اجزاؤه الاصلية التي من الانسان
المتبدل لا المتكامل الذي يعقل عنه الشخص في اكثر الاحوال
فان الاجزاء الاصلية من الباقية من اول عمره الى اخره الحافظة
لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول منه فصل الاكل فرده الى
الماكول منه اولى فلا يعاد في الاكل المعدي واجيب عن
الثاني بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسال عما يفعل و

ان سلم ان فعله مستدعي عرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث
الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة و
الالم ولا نسلم ان كل ما يتخيل لذة فهو دفع الم بل في الوجود
لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا
فلم لا يجوز ان يكون لذاته الاخروية مشابهة للذاته في الدنيا
و الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية
دفعا للالام بل يكون لذاته خالصة عن شائبة دفع الالم قال
نفسه لم يثبت انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها اقول نفسه
على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء
بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك
هو الخروج من حد الانتفاع ويتفرق الاجزاء خروجها عن حد
الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في الاية بمعنى المشيء
بمعنى الاية كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود
بالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج حينئذ فيها عن ظاهر معناها
قال الثالث في الجنة والنار اقول المبحث الثالث
في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما ان
يكونا في هذا العالم او في عالم اخر فان كان في هذا العالم فاما
ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان
الافلاك لا تخرق ولا تخالطها شيء من الفاسدات وكونهما في
الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي
فيها النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام
الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان يكون في عالم العناصر
يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم اخر فهو باطل لان هذا العالم

كرة لان الفلك بسيط على ما سبق مشكل الكرة فلو فرض
عالم اخر كان كرة ما فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء
وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار يحصل فيه
العناصر ولو حصل فيها العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر
مائلة الى احياز ما مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احياز
وكل العالم طبيعا فيلزم ان يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو
محال او كانت ساكنة في احيازه وكل العالم مسرا دائما وهو محال
ايضا والجواب لم لا يجوز ان الجنة في هذا العالم وتكون في عالم
الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وسدرة
المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف
الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ثم
ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله
لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر
في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف
من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد
النفس الى بدن مبتدا او يكون الحشر في عالم اخر قوله لان
الفلك بسيط مشكل الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط فلا نسلم
استلزام البساطة كرية الشكل ولئن سلمنا استلزام البساطة
كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء و
الحاصل ان امتناع كونهما في عالم اخر مبني على بساطة كل
محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء
وكل هذه المقدمات ممنوعة فان سلم جميع هذه المقدمات

فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار
كرتين مركوزتين في تجويف كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا
ولا نم انه لو حصل في كل العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر
هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب مماثلة عنصري العالمين
مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة
او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم
بان يكون نار كل العالم مثلا حارا يابسا طالبا للمركز فكل قسم
وكل العالم كنار عالمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال
فرع الجنة والنار مخلوقتان اقول هذا فرع على جواز
وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار
اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن فذهب الجمهور الى ان
الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة وجنة عرضها
السماوات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تعالى باعداد
الجنة بلفظ الماضي يدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب
في خبر الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان
عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اما يكون عرضها عرض
السموات والارض اذا وقعت في احياز السموات والارض
اذ لو وقعت في غير احيازها او في بعض احيازها لم يكن عرضها
عرضهما وقوعهما في جميع احيازهما اما يكون بعد فناء السموات
والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لانا نقول المراد
من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات
والارض كقوله كعرض السموات والارض ولانه يمتنع ان

يكون عرضها عين عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء
السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة
وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان اعدت وخلقت فيكون
مخلوقة الآن والا يلزم الكذب في خبره تعالى ولنا ايضا
ان اسكان الله تعالى ادم عليه السلام في الجنة واخراجه
عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحا
على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد
الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم
باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على
ان ما سوى تعالى ينعدم والجنة ما سواه تعالى فقد ينعدم فلا
تكون دائمة واما بطلان اللازم فلقوله تعالى اكلها دائم ان
ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود
الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير
معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا
ان لا تكون النار مخلوقة الآن اجاب المصنف اولا بمنع
الملازمة وبانا نمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه
لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم
فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في حد
ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده
لان ما سواه بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر
الى ذاته موجودا وليس معناه ان ما سواه تعالى يطرأ
عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان
العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله

تعالى يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم
فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وح يكون معناه ان كل
شئ سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم واما خصص جمعا
بين الدليلين فان كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلا بالانم
ولانه قوله تعالى اكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله
تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول و
يمتنع دوام المأكول لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا
يمكن ان يكون دائما معناه انه كلما فنى شئ من المأكول بالاكل
حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين
قال الرابع في الثواب والعقاب اقول البحث
الرابع في الثواب والعقاب قال معتزلة البصرة الثواب على
الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله
شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما ان يكون شرعها لا لغرض
او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل
والثاني لا يخ اما ان يكون الغرض عائدا اليه تعالى او عائدا
الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو
ان يكون الغرض عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول
نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضر
لكان ايقاعنا على العدم اولى لانه لو ايقاعنا على العدم لاستريحنا
ولم يحتج الى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يقعنا على
العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضر والاول وهو ان
يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما ان تكون منفعة سابقة
على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة
والحيوة والصحة وما يتوقف عليه من الذوق وغيره من النعم

ومنه

الحكم

ومنه مستقبح عقلا لانه لا يليق بالجواد الكريم ان ينعم على احد
ثم يكلفه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف
او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة
اي منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب
على الاتيان بها فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى جزاء
عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل
على ان العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في افعاله
انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي ان يكون
الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستفتاح ممنوع
سما والحق انه لا يقبح بالنسبة الى الله تعالى وكيف الغرض
من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبحا
منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر الى المعرفة لاجل ما سبق
من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهي قوله
جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على
الله تعالى بل يدل على وقوعه قوله ولفظ الجزاء اشارة
الى دخل مقدر وتقدير الدخل ان الله تعالى جعل الثواب
جزاء العمل وجزاء الشئ يجب ترتبه عليه نحو قول القائل
ان احسنت الى فلك كذا تقرير الجواب ان يقال لا نم
ان جزاء الشئ يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء
على الثواب كون الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة
والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو عن الكافر وصاحب
الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما
في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة

يكون صح

لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني ان سهوه الفسوق وكتبه
فيما ملو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على الفسوق كان
ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لا بالوسكلنا
في العقاب على الفسوق وسهوه الفسوق وداعيتها
بخلوفه فيبنا لم يترك الفسوق لاجل تحقيق الوصول
الى المشتهيات مع السكل في العقاب عليه الثالث ان
الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في
مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا وسوق المجرمين الى جهنم ورودا والخلف في خبر الله
تعالى مح يوجب دخول الكافرين وصاحب الكبيرة في
النار والجواب عن الاول ان العفو عن المعاصي لا يقتضي
التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي
لكنه لا يثيب اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير
العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب
في الامتناع عن المعاصي فان يعلب طرف على العفو
بالتهديد والوعيد كاف في الاحجام اي المنع وايضا
لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق
لكان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم
وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة
فالالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا
عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على
وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غايته ما في الباب
انها يدل على وقوع العقاب ولا يدل على ان الكبيرة موجبة
العقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة يعتبرون
وجوب عقاب صاحب الكبيرة فالواو عند صاحب

الكبيرة

الكبيرة لا يقطع كما ان وعيد الكافر لا يقطع لوجوه الاول
الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر
كقوله تعالى بلى من كسبت سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى و
من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لان من
في الايات الثلث للعموم يتناول كل كسب سيئة وكل من
يعص الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا
فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله
تعالى في صفة اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين
من جملتهم اصحاب الكبائر دائمون في النار او لو خرجوا عنها
لصاروا غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها
الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق
واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من
الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين الثواب والعقاب
من التنافي لان العقاب المضرة الدائمة المستحقة الخالية
من السوابق المقرونة بالاستحقار والثواب هو المنفعة
الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب
فيمتنع الجمع بين استحقاقهما واجيب عن الاول بان الخلود
هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث
الطويل كثير مستغنى عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان
المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار
على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم

ومن الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهذه الاية
دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار
فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار لزم ان لا يدخل النار
الا الكفار ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الاية دلت على اختصاص العذاب لمن كذب وتولى فمن
لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم
يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي
فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير
وهذه الاية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير
وهذا صريح ان الملقين في النار هم المكذبون المكذبون لتنزيل
الله سيما وهم الكفار وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها
قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق
مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله سماهم حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة
واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذه الايات الدالة على
اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان بان اصحاب
الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث منع الاستحقاقين بانا
لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك لو

كان

كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق
العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نم منافاة
الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من
الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب
هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة اعم من ان
يكون دائما او لا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق
الثواب فاما ان يحبط شيء من استحقاق العقاب على سبيل
الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط من استحقاق العقاب
شيء كما هو مذهب ابنه ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء
من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب
فاستحقاق العقاب الطارئ اما ان يحبط استحقاق
الثواب ويحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب
ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول فلان سبب زوال
استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا
العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين
استحقاق العقاب واستحقاق الثواب اثر في عدم
الاخر فاثر كل من الاستحقاقين في عدم الاخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول مح لاستلزام ما اثر كل منهما في
عدم الاخر معا وجود هما حال عدمهما لان سبب عدم كل
واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة
وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما
حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون اثر كل منهما في عدم
الاخر على التعاقب ايضا مح لانه يلزم ان يعود المغلوب
المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا
واما الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق

الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب باطل لانه الغاء
للطاعة ويضيع لها وهو باطل لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وأما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من
الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل
على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا
يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب
على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق
له وملوا المعصية وليس للعبد في ذلك ما يؤثر والله تعالى يجازي
المؤمن الموفق للطاعات في جنابه ووفا بعهده قال عز
من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب
الكافر المعاند المعرض عن الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده
في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في
نار جهنم خالدين ويستقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه
ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن
العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف والايمان اعظم الخيرات
فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الا بعد الخلاص
من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية
الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده
الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب
يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله صلى الله عليه وسلم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله

فدخل

فدخل الجنة فينقطع الوعيد ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده
الطالب للهدى اذا لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال
الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان
البالغ في الاجتهاد اما يصيب واصلا او يبقى باطرا وكلاهما باطل
ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر
واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك
حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا الخارجين من الدين
او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب
والعقاب غير معقول لثلاثة اوجه الاول القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة
نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك
جسما اعني نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما ان يحرك
حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزئه
اعني نصف ذلك الجزء من ذلك المبداء لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم
كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف
الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف
المتناهي متناه وان تحرك الجسم حركات غير متناهية فكل القوة
ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف
القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة
بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان
زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل
القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين

كنسبة الموثر من ماثر القوة الزايدة زايد على اثر القوة الناقصة
والفرض ان الجسمين يحركان من مبداء واحد فوقعت الزيادة
على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون
ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال سلمنا ان الجسم لا يقوى
على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن قواه دايمن فلا
يكون الثواب والعقاب دايمن الثاني ان البدن مولف من
العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا
يزال تنقص الرطوبة المتناهية التي في البدن حتى يزول الرطوبة
بالكلية وتنتهي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة تركب الحرارة
فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فاحتيج الى موت
البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دايمن الثالث لو كان
العقاب في النار دايما لكان الحيوة باقية دايما لان تعذيب
غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحراق و
دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول قلنا اما الاول
فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا
يكون الجسم مولفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم
انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في
المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام المحل
ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه ان
الجوهر الفرد وان سلم انه ينفي والجسم متصل واحد لكن
لا نم ان القوة تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام
محل القوة انقسام القوة اذا كان القوة سارية في محلها
لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة
قوة لها ماثر وهو ممنوع لجواز ان يكون ماثر القوة مشروطا
بان يكون القوة على وجه خاص فاذا قسم الخاص القوة

بانقسام

بانقسام محلها والمقدار ان من القوة الذي هو في فصل الجسم
لم يحقق فيه ما هو شرط الماثير فلم يكن له ماثر والحاصل ان هذا
الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي جوهر الفرد وسريان
القوة في محلها وان جزء القوة والمقدمات الثلث ممنوعة
والبرهان لم يقم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات
الثلث فهذه الوجه ينقض بحركات الافلاك اي النفوس
المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير
متناهية عندهم ولتوضيح ان القوى الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا
عرض فلعل العرض الذي هو القوة تفنى ويتجدد عرض اخر
هو قوة اخرى مثل القوة النفانية تفعل فعلا اخر مثل الفعل
الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون
القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون
قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا و
هذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية
من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول
بان الابدان مولفة من العناصر مبني على القول بالمزاج و
تركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر
ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر
فماثير الحرارة في الرطوبة المتناهية انما تنتهي الى افنائها لو
امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح كلما
فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا
يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه
الثالث ممنوع اما لانم ان دوام الحيوة مع دوام الاحراق

غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا
للحيوة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء
الحيوة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد
ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يهرى ولا
يحرق ولا يموت بالنار والخامس في العفو والشفاعة
اقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر و
الشفاعة لهم اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق
فلوجوه ثلثة الاول وهو قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن
بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو و
العفو اما بتحقيق ترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا
العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان
ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدما
واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة
الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر
والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل
التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل
ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق
بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل
التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية على رأي المعتزلة
واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة
انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق المشية

لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال
تقال رأيت الامير على عدل او على ظلم اذا كان ملتبسا به حالا
تقتضي حصول المغفرة قبل التوبة واما قال ولكل نحو قوله تعالى
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما
الثاني وهو شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر
فلانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب
المؤمنين وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر امتثالا لامره تعالى
وصيانة لعصمته اي لعصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن
مخالفة امره واذا استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب
الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته صلى الله عليه وسلم
تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
مقبول في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله صلى الله
عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء
كان قبل التوبة او بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة
النبي صلى الله عليه وسلم لا اثر لها في اسقاط العذاب بآيات
منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولت
الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم وان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم وبانه شفاعة النبي صلى الله
عليه وسلم في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت

حال اشتغال العبد بالظلم
فهو يدل على حصول المغفرة
صح

الثانية ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى
الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون
فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي في حق العصاة
ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
دلت الاية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق
فيلزم نفي شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة و
منها قوله تعالى وما للظالمين من انصار والشفيع من الانصار
فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع
واجيب عن هذه الاية بانها غير عامة في الاعيان والازمان حتى
يكون متناولة لمحل النزاع مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة
على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة
فتناول الايات تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال
السادس في اثبات عذاب القبر اقول المبحث السادس
في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل
البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث
وقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان
الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله
تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة اخرى وموتا
اخرى بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر لانه
لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة اخرى وموت اخر
لم يكن الاحياء مرتين والامامة مرتين اصح المخالف اي المنكر

عذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت
اخر لذاقوا موتين فيكون منافيا لما دل عليه الاية بصريحها و
قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن
اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه
فيكون منافيا للاية واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم
الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وحده الموت
فان الله تعالى احيا كثيرا في زمن موسى وعيسى عليهما السلام
واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماع من في القبور لا يستلزم
عدم ادراك المدفون قال السابع في سائر السمعيات
اقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط و
الميزان ونشر الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة
والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله
تعالى عالم بالكل قادر عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون
حقا مفيدا للعلم بوجودها قال الثامن في الاسماء الشرعية
اقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان
الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق
واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق
القلبي للرسول صلى الله عليه وسلم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة
والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية
وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند
المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما
للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي والايمان
في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول

وكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب
الصوم والزكوة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة و
عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر
السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي
يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل
على الايمان في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات فان
العطف يدل على المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فان
قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم
من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان
اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا
فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما
عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله والذين امنوا لان
العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو
كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فح
كان ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ضائعا لانه ح يكون تكرارا
بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان
الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض
الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم
ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان
بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع ملو
لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره
وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى اخر المبحث اشارة

الى جواب الدليلين القائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة
عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن
العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل
واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم
الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله
ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم
صحة اطلاق اللفظ على ما ليس مدلوله المطابقي والتضمني
والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق
الايمان على العمل لما اطلق الله عليه واللازم باطل لقوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلوة وفي
العمل تقرير الجواب اما لانم انه اطلق الايمان على الصلوة
بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا الدليل مقلوب بان
يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه
الى اخره لا يقال لانم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح
اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق
المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق
المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان
في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو
كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص
فقط لم يكن بضعا وسبعين شعبة اعلاها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة
ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل
لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة لانه لو

كان الايمان نفسه بضعا وسبعون شعبة لكان اماطة الاذى
عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق
غير داخلة في الايمان بالاتفاق قال الباب الثالث
في الامامة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث
في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب
الامام الثاني في صفات الامة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع
في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
ابو بكر الخامس في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب
نصب الامام الامام عبارة عن خلافة شخص من اشخاص
الرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة
الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة
في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية
نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب
الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا
سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى
ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب
الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول
اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا
لا يندفع الا بنصب الامام علينا فكل ما يدفع ضررا لا يندفع
الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا
نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون
عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد
اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلد اذا شغر عن رئيس
قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرء بابن الظلمة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيه

الفسق

الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام
يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن
النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء
وما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فتسلم صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن
والقبح وكبراه اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه
على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف
الناس عن طاعته فتزداد الفساد او ربما يستولي على مظلم
او ربما يحتاج لدفع المعارض ويقوية رياسته الى ترك مال
يتعصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت
ظاهرة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت بمفاسد ما المترتبة عليها
بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام يكون وجوهه
قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني
اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب
على الله شيء بل هو الموجب لكل ما دامين المقامان ثبت
المطلوب وهو نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى
قال احتجت الامامية اقول احتجت الامامية على
ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف و
كل ما هو لطف واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف
فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات
واحترازه عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء
يعلمون بالضرورة بعد استقراء العادات انه اذا كان لهم رئيس
يمنعهم عن التغالب والتهارس ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم

باب شروط الامام واقامة الدين والعدل

على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
اما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى
التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين
والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف
فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن
المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له كان للمكلف ان يقول ايك ما اردت حصول
الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما فكما يمكن ان يقال ما
اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين
يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لانم
ان الامامة لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام
خاليا عن شراب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون
في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله بعلمها ولئن سلم
ان نصب الامام لطف ولكن لا نم ان اللطف واجب على الله تعالى
ولا نم ان التمكين واجب على الله تعالى وانا قد بينا انه لا يجب
على الله تعالى شيء من هذه الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه
المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود
امام قائم يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون
بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام
لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى زماننا امام على ما وصفتموه
فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد
صدر من الله القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى
مالـــ الثاني في صفات الامامة اصولـــ المبحث الثاني
في صفات الامامة وهي تسع الاولى ان يكون الامام مجتهدا في
اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الدلائل على المطالب

الاصولية وحل الشكوك والشبه ويتمكن من الفتوى في
الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون للامام
ذا راي وتدبير يدبر الحرب والسلم اي الصلح وساير السياسة
بان يشدد في محل يقتضي الشدة ويرحم في موضع يستدعي
الرحمة واللين كما قال تعالى في مدح الصحابة والذين امنوا
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا
قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن
اقامة الحد ولا ينهزم بالقاء النفوس في التهلكة وجمع بين هذه
الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات
الثلاث يثبت من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام
عدلا لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو لم يكن عدلا لاتهم من يعدمه يصرف اموال الناس في
مشتهياته ويضيع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة
ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان
الصبي والمجنون غير متصفين بالصفات المعتبرة في
الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب
ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات
العقل والدين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين
الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشغول بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون متكرما بين الناس ليكون
مطاعا ويجب ان لا يكون يخدمه احد على سبيل الوجوب
ليسرع بمصالح الناس التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا
للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش
والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث
لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام

المولاة من قريش والتقرير كما في الحديث الاول قال
ولا يشترط فيهم العصمة اقول ولا يشترط في الامة العصمة
خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا
العصمة في الامة لنا اما سبق صحة امامة ابي بكر والامة
اجتمعت على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا على انه غير
معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامامة لانه لو كان
شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة
المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الامام بوجوه
ثلاثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف الالهية
لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعلم الواجبات
العقلية وترغيب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا
عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما لوقوف
قوله وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء
عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج
الامام الى امام اخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم
عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين الاية فان الاية دلت على ان عهد الامامة
لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب
ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاول بمنع المقدمات اما الاولى
فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامور الدين
ذكرتموها ولئن سلم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل
يلزم ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نم انه لو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فاسس ان امامة ابي
بكر رضي الله عنه صحيحة فصار الخطاء عليه ولم يحتج الى امام اخر
والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية تدل على ان

فلا نم

شرط الامام ان لا يكون متلبسا بالذنوب التي تنافي العدالة
بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة
العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم
ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل به الامامة اقول
المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان بتنصيص
الله تعالى وبتنصيص رسوله عليه السلام وبتنصيص الامام
السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في دخول اي في ثبوت
امامته اما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة
وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط
الاسلام فقال بهما اي بامامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة
والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين
لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا
بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية
كل فاطمي عالم شرح السيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت
الامامية ذلك مطلقا انكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة
الامامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف
سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة
الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول عليه السلام او
من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف
منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في اغيرهم من
احاد الناس في اقل منهم فكيف يولون الغير على كل الامة
فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لا اقل الاشخاص كيف
يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني اثبات الامامة
بالبيعة يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا و
يدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى

المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
فبالطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة
اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا
يثبت خلافته الا بقول الله تعالى او بقول رسوله عليه السلام
لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول
بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
فيه والحكم عليه وعن الثاني بالمنع انه قد تفضي الى الفتنة لجواز
ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب فلنا
ندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الى رسول الله عليه
السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنه على سعد
بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل وبالمنع ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكما
جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه
يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل
البلد وعن الرابع بانه مسلم ان نيابة الله تعالى او رسوله
لا يثبت الا باذن الله تعالى او باذن رسوله عليه السلام و
لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور التشوق للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما بالله تعالى ولرسوله عليه السلام ودليلا على انه امام
بالله تعالى ولرسوله عليه السلام قال الرابع في اقامة
الدليل اقول المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد النبي عليه السلام علي رضي الله عنه ويدل على
ان الامام الحق بعد النبي عليه ابو بكر رضي الله عنه وجوه
ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما

استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و
ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك الى قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وعد الله سبحانه جمعا من الصحابة بالاستخلاف في الارض
وليمكنن لهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودون
بالاستخلاف اما علي ومن قام بعده كمعاوية ويزيد ومروان
فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد
ومروان لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين
الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر
ومن بعده من الخلفاء الثلاثة فثبت ان الامام الحق بعد الرسول
عليه السلام ابو بكر الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس الى قوله عذابا اليما فالداعي
المحظور مخالفته ليس محمدا عليه السلام لقوله تعالى قبل هذه
الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم الآية فقوله لن
تبعثونا يدل على منع النبي عليه السلام اياهم عن اتباعه فلا
يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي بأس شديد والا لزم التناقض
ولا علي رضي الله عنه لانه قال تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم
او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته
والداعي المحظور مخالفته ليس من قتل بعد علي رضي الله عنه
قطعا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي المحظور
مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد النبي عليه السلام
وقد اوجب الله تعالى طاعة الداعي بقوله تعالى فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الى عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبة
كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد
النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه الثالث ان النبي عليه

استخلف ابا بكر ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالفعل
الصحيح وما عزل النبي عليه السلام ابا بكر عن خلافته في
الصلوة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا
ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته عليه السلام ثبت
خلافة ابي بكر بعد وفاته عليه السلام في غير الصلوة لعدم القائل
بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة
ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة
الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر
وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين
القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلاثة
فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول
بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا
بكر وناظره في ذلك واظهر على ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته
وقد رضي علي والعباس بامامة ابي بكر وتابعاه ولو كان امامة
ابي بكر غير حق كان ظلما فينبغي ان لا يرضيا بها فان الرضى بالظلم
ظلم فثبت ان الامام الحق بعد النبي عليه السلام ابو بكر قيل
الامامة كانت حقا لعلي الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على
نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي وكان علي في
غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو
شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي واكثر سادة
قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي
رضي الله عنه والعباس مع كون علو منصبه قال لعلي امدد
يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم النبي عليه السلام ابن
عمه ولا يخالف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية

شجاعته

شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو
سفيان رئيس مكة وراس بني امية فالسنا بني عبد مناف
ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان ابا بكر من فخذ
تيم بن مرة قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا و
رجلا والانصار ما زعم ابو بكر ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا
الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر شخصا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم
ان بيعة علي لابي بكر انما كانت عن رضى لانه كان مقدما
على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الناس
الى النبي عليه السلام قال اصبحت الشيعة
اقول اصبحت الشيعة على امامة علي بوجوه ذكر
المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به
الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي
والنص وعرف الاستعمال اما اللغوي فقول المبرد الولي
هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عليه السلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل اراد
به الاولى واما عرف الاستعمال فانه يقال لاب المراة و
اخيها انه اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر و
منه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة
للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او
الاولى بالتصرف لا غير تعليلا للاشتراك والاول باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية لان الولاية بمعنى

النصرة عامة في المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست
عامة في كل المومنين لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر في
المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية
المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فيتعين الثاني
ويلزم ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان
المومنين الموصوفين في الاية يستحق التصرف في امور
المسلمين والدال على الاولى بالتصرف في امور المسلمين من
جميع الناس هو الامام فالاية دالة على امامة المسلمين الموصوفين
والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه
كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت ان
عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الاية
قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان
لفظ المولى قد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق
والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي
فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث
وقوله تعالى مولاكم النار اي اولى بكم على ما قال المفسرون
واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما
امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر
والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله
تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا
مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقال الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس كلهم وجعلناه فاصبحت ناصرها والدا عنها

المومنين

واما

واما ارادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال
الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الكلابي
لما نزل جاري الكلب من بربوع فاحسن جواره صرم الله خيرا
فالجراء تكفه كلب بن يربوع واراد صرم حمارا مع خلطوا بالنفوس
والجراء ابي بن مولاهم مسموم حردا اراد به جاره واما ارادة
ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن انبياء وان
خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس بن فضل بن عمه
بن امه فهلا بني عمنا مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تشتموا بيننا
ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمه اذا عرف وكل هذه
لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول
اوجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني
فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتجرد اذا اطلق
وله محامل واقترن به ما تعين احدها يجب الحمل عليه نظرا
الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما تعينه واولى الحديث
قرينة تصلح لان تعين لفظ المولى بالاولى وقوله الست بكم الا
انه يتعذر حمل لفظ المولى الحديث على ما سوى الاولى فتعين
حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه
يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك
معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم
لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق
المفسرون على ان معنى قوله عليه السلام الست اولى بكم
من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان
نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو
المبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث

من غيره والسلطان اولى بامامة الجند ومن الرعية والزوج
اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى الاولى
الاولى بالتصرف فيه فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي
اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام
الا هذا الثاني قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اجمع ان منزلة علي منه عليه السلام بمنزلة
هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة
لهارون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة
الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم
الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح
لكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا
يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته
له وانه محبه وانه يأتمر به في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه
على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او
مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين و
الثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق
غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي
بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم
دل على ثبوت الامامة لعلي رضي الله عنه لان من جملة منازل
هارون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال موته
لقوله تعالى حكاية عن هارون اخلفني في قومي والخلافة
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات
واذا كان خليفة له في حال موته وجب ان يكون خليفة له

بعد موته

بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للتفرقة عنه
وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهارون
وجب ان يثبت مثله لعلي رضي الله عنه الثالث قوله عليه السلام
مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم
بعدي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته
بعده الرابع ان الامامة اجمعوا على احد الاشخاص الثلاثة
ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس
لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا
عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا
عليهما باتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس
انه يجب ان يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص
معين تكميلا لامر الدين واسعافا على الامة فانه علم من
سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى
اولاده قال عليه السلام انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم
الى اشياء حريصة مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه
عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة سيرته استخلف فيها
من يقوم بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته
ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء و
انفعها واعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على
من يتولى امرهم بعده ولم ينص لا لابي بكر رضي الله عنه لانه
لو نص على ابي بكر لكان يوصفه الامر على البيعة مصيبة
فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا
رضي الله عنه كان افضل الناس بعد رسول الله عليه
لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى
حكاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم

وانفسنا ما وانفسكم علي ولا شك ان عليا رضي الله عنه
ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة
النبي وان عليا ملوا قرب الناس الى رسول الله عليه السلام
فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا
رضي الله عنه كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان
اشهرهم بكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية ولان حرصه
على العلم اكثر واهتمام الرسول بارشاده وتربيته اتم وابلغ
وكان تقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها
فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول
قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء
ياخذون برايه وقال عليه السلام اقضاكم علي والاقضى
اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم وايضا احاديث
كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضي الله عنه افضل
منها حديث الطير وهو انه عليه السلام اهدى له طير مشوي
فقال عليه اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاءه علي
واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى
زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من
النبي عليه السلام والملائكة لانه قال ايتني باحب خلقك اليك
غيري ولقوله ياكل معي وتقديره ايتني باحب خلقك اليك
ممن ياكل ليأكل والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ
للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عليه السلام و
الملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان
النبي عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية

اليوم

اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا
غير فرار فخرض له المهاجرون فقال عليه السلام اين علي
فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه
وذلك يدل على ان ما وصفه مفقود فيمن تقدم فيكون
افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة
والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نم
ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون
المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية
في الاية خاصة قلنا لا نم ان الولاية بمعنى النصرة عامة واما
يكون اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة
كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض واما اذا اضيف الى جمع مخصوصين بصفات خاصة
كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية
المحصورة في الله تعالى ورسوله عليه والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية
الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الاثنين
المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الاية بمعنى التصرف
لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين امنوا
في الاية على الكفاية واما قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابي
داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وان
سلم صحة هذا الحديث لكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة
علي قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم دليل فان
اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما
بمعنى الاخر ولو ورد احدهما بمعنى الاخر يصح ان يقترن

بكل منهما ما تقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان
اولى من فلان ولا يصح ان يقال مولى من فلان ولئن سلم احتمال
اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه ولئن
سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نم
ان المراد الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به
اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من
الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة
السند ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نم ان قوله انت
مني بمنزلة هارون من موسى نعم كل منزلة كانت لهارون
من موسى فانه من جملة منازل هارون لموسى انه كان اخا
لموسى انه كان في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت
وكل لعلى قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل
واحدة قلنا لا نم ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات
التعريف مثل دخول لام التعريف او حرف النفي نعم بل
هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل من الجنس
على طريق البدل لا ان يكون متناولا لكل واحد على سبيل
الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان
معناه تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة ولئن سلم
تعميم المنازل لكن لا نم انه من منازل هارون من موسى
استحقاق خلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق علي قولهم
انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نم ذلك بل
كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل
احد الشريكين خليفة عن الآخر اولى من العكس وقوله تعالى
حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتأكيد في القيام
بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله

بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لولم تقدر استخلافه
لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهارون من حيث
هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى و
لئن سلم انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نم استخلافه له
بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم يحتمل
بعض الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حيوته
على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد
موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان لعدم خلافته
في بعض الازمان لقصور الدلالة اللفظ عن استخلافه فيه
لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض البصرة
دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه
واذا لم يكن عزلا فلا يضر ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن
انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف
وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار
غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن
الرابع انا لا نم وجوب العصمة ولا نم وجوب التنصيص
ولا نم عدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس ان
تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من
التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان
ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا افضل معارض
بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على افضلية ابي بكر
قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي الآية فان المراد به
امامة ابي بكر او علي بالاتفاق والثاني وهو ان يكون
المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف
الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة
يجزى

لزوم صح

وعلى غيره موصوف بها لانه ما انفق لعلى ان آتى ماله يتزكى
ولان عليا نشاء فى تربية النبى عليه السلام واعاقه وكل
نعمه يجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون
المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى
كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من
كان اكرم عند الله افضل فابو بكر افضل وقوله عليه السلام
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على
رجل افضل من ابى بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل
من ابى بكر فلا يكون على افضل من ابى بكر فاذا لم يكن على
افضل من ابى بكر فاما ان يكون مساويا لابى بكر فى الفضل
او يكون ابو بكر افضل من على والاول منتف بالاجماع
فتعين الثانى وقوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا
كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام
ليؤم الناس ابو بكر وتقدمه فى الصلوة مع انها افضل
العبادات يدل على انه افضل وقوله عليه السلام وقد
ذكر ابو بكر عنده وابن مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى
وامرنى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله واساى بنفسه
وجاهد معى ساعة الخوف وقول على خير الناس بعد
النبى ابو بكر ثم عمر

قال الخامس فى فضل الصحابة

اقول المبحث الخامس فى فضل الصحابة يجب تعظيم
جميع اصحاب النبى عليه السلام والكف عن مطاعنهم و
حسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على
بعضهم وترك الافراط فى محبة بعض على وجه يفضى الى
عداوة اخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى عليهم
فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من

المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى
والذين امنوا معه الاية وقوله تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى عليه السلام وهم
بذلوا المجهود فى نصرة النبى عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال
وقوله عليه السلام لو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابى كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم وقال النبى عليه السلام الله الله فى اصحابى
لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم
فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد
اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يأخذه ممن يؤمن بالله و
اليوم الاخر كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه
الصفات ومن فعل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل
ومآملات ومع ذلك لا تعادل ما ورد فى مناقبهم وحكى عن
آثارهم المرضية وسيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين
وجعلنا بهديهم مستمسكين وعصمنا عن ربع الضالين وبعثنا
يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قد وقع الفراغ من تتميم هذه النسخة
الشريفة الموسومة بالاسفهانى على يد
العبد الضعيف النحيف الراجى
رحمة ربه اللطيف عبد الله بن
على الواعظ الحسينى غفر الله له
ولوالديه ولمن نظر اليه
فى اواسط ربيع الاخر
سنة سبع وعشرين
وثمانمائة

Süleymaniye Kütüphanesi
İsmi Haci Beşir Ağa
No 401

وائد
۷۴۷